

GOVERNMENT OF INDIA  
ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

CENTRAL  
ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY

ACCESSION NO. 46086

CALL No. 295/Wid

D.G.A. 79







46086

446

# HOCHGOTTGLAUBE IM ALTEN IRAN

*Faith in  
God in  
Ancient Iran*

EINE RELIGIONSPHÄNOMENOLOGISCHE  
UNTERSUCHUNG

*Faith in God  
in ancient Iran*

VON

GEO WIDENGREN



295

*Wid*

UPPSALA

LEIPZIG

E. LUNDEQUISTSKA BOKHÄNDELN

OTTO HARRASSOWITZ

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 46086 .....

Date ..... 13.11.1967 .....

Call No. 295 / wid .....

LUND

HÅKAN OHLSSONS BUCHDRUCKERET

1 9 3 8

*H. S. NYBERG*

*IN DANKBARKEIT  
UND FREUNDSCHAFT*





## Vorwort.

Mein Lehrer Bischof Tor Andrae, damals Professor an der Hochschule zu Stockholm, war es, der mir die Anregung zum eingehenden Studium des Hochgottglaubens gab. Ich hatte oft Gelegenheit, mit ihm über die in der vorliegenden Arbeit behandelten Fragen zu sprechen. Für sein liebenswürdiges Interesse bin ich ihm zu grossem Dank verpflichtet.

Ich widme dieses Buch Prof. H. S. Nyberg zum Zeichen meines aufrichtigen Dankes für die wertvolle Hilfe, die er mir zuteil werden liess. In zahlreichen Diskussionen durfte ich mit ihm die mannigfachen Probleme der iranischen Religionsgeschichte erörtern. Er hat auch die Freundlichkeit gehabt, beim Korrekturlesen mancherlei Verbesserungen beizusteuern, die namentlich den Übersetzungen der Awesta- und Pehlevitexte zugute kamen.

Viele Verbesserungen und Hinweise verdanke ich Universitätslektor K. Barr in Kopenhagen, der die Pehlevi-Zitate einer sachkundigen Nachprüfung unterwarf und mich auch sonst mit einer Fülle wertvoller Ratschläge unterstützte. Mit unermüdlicher Aufmerksamkeit unterzog er sich der Mühe des Korrekturlesens. Ich spreche ihm hiermit meinen herzlichsten Dank aus.

Fil. Dr. Stig Wikander hat auf mancherlei Weise die Drucklegung der Arbeit gefördert. Er hat auch ein Korrektorexemplar gelesen und mir zahlreiche bedeutsame Ratschläge erteilt. Ich schulde ihm für seine hilfreichen Bemühungen grossen Dank.

Prof. H. H. Schaeder, Berlin, war so liebenswürdig, die Korrekturbogen unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Ausdrucksweise durchzugehen. Leider konnte sich diese freundliche Hilfe, für die ich ihm meinen verbindlichsten Dank sage, nur auf einen Teil der Arbeit erstrecken, da das Erscheinen des Buches keinen längeren Aufschub mehr duldete.

Was denjenigen Teil meiner Arbeit betrifft, der sich mit den Glaubensvorstellungen afrikanischer Naturvölker befasst, so

möchte ich hier vor allem der Unterstützung gedenken, die mir fil. lic. H. af Trolle zuteil werden liess. In selbstlosester Weise hat er mich mit einer grossen Fülle wichtigen und aufschlussreichen Materials bekannt gemacht und mir viele bedeutsame Anregungen gegeben. Ich bitte ihn, meiner aufrichtigen Dankbarkeit gewiss zu sein.

Die gleiche Bitte richte ich auch an Fil. Dr. S. Lagercrantz, der mich aus seinen grossen afrikanistischen Literaturkenntnissen lebenswürdig Vorteil ziehen liess.

Herrn K. Stern hat die Berichtigung des deutschen Ausdrucks viel Mühe gekostet. Er hat mit einer grossen Sorgfalt gearbeitet und dazu ein beispielloses Interesse an den Tag gelegt, wofür ich ihm meinen herzlichsten Dank sage.

Im Verlauf der Besprechungen, die der Aufnahme meiner Arbeit in »Uppsala Universitets Arsskrift« vorangingen, hat Prof. Hj. Lindroth freundliches Interesse gezeigt, für das ich ihm herzlich danke.

Trotz all der Hilfe, die mir von sachkundigen Iranisten zuteil ward, werden sich natürlich in den Übersetzungen — zumal der Pehlevi-Texte — noch mancherlei diskutable Punkte finden. Ich darf aber wohl der Überzeugung sein, dass durch derartige strittige Stellen das eigentliche Resultat der Arbeit nicht beeinträchtigt wird.

Ich bitte schliesslich meine Leser über die typographischen Inkonsequenzen hinwegsehen zu wollen, die hier und da stehen geblieben sind, obwohl ich mich um ihre Behebung wiederholt bemüht habe.

Uppsala Dezember 1938.

*Geo Widengren.*

## Einleitung.

Die religionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat den sogenannten »Hochgöttern« oder »Höchsten Wesen« der Naturvölker lebhaftes Interesse zugewandt. Die Frage nach dem eigentlichen Wesen dieser Gottheiten wurde zum vieldiskutierten Problem. Nachdem zuerst Andrew Lang die Aufmerksamkeit in diese Richtung gelenkt hatte, war es W. Schmidt, der in seinem grösstangelegten Werk »Der Ursprung der Gottesidee« die besondere Bedeutung klarstellte, die im Rahmen der religionsgeschichtlichen Erforschung der Urkulturen den Hochgöttern zukommt.<sup>1</sup> Seine Thesen sind bekannt: Die älteste Religion auf der Erde war die Verehrung eines allgütigen, allmächtigen, allwissenden Höchsten Wesens, eines Gottes, der im Himmel wohnte, aber nichts Naturhaftes hatte, also nicht als mit dem Himmel identisch zu betrachten ist. Nun haben jedoch die Untersuchungen Pettazzonis deutlich gezeigt, dass der grundlegende und elementare Zug im Charakter der Hochgötter eben ihre Verbindung mit dem Himmel ist.<sup>2</sup> Diese Verbindung kann so gedacht werden, dass der Himmel der Wohnsitz des Gottes ist. Aber nicht das ist das Primäre. Ursprünglich *wohnt* nicht der Gott im Himmel, sondern: er *ist* der Himmel. Oder richtiger gesagt: der Himmel ist Gott. Dieser uranische Charakter der Gottheit geht aus ihrer Verbundenheit mit den uranischen Phänomenen hervor. Pettazzoni hat die Aufmerksamkeit besonders darauf gerichtet, dass die Allwissenheit der Hochgötter ganz aus ihrer uranischen Wesensanlage zu verstehen sei. Gegen diese Resultate, zu denen Pettazzoni im Verlauf seiner Forschungen gelangte, hat Schmidt den lebhaftesten

<sup>1</sup> Schmidt, W., Der Ursprung der Gottesidee. I—

<sup>2</sup> Pettazzoni, R., Die (1922): La formation du monothéisme (RHR 1923); Allwissende Höchste Wesen (ARW 1929).



Einspruch erhoben. Des weiteren haben manche Forscher den Hochgöttern überhaupt den autochthonen Charakter abgesprochen und die Behauptung aufgestellt, dass man in diesen »Höchsten Wesen« im Grunde nichts weiter vor sich habe, als das Ergebnis christlicher oder islamischer Missionseinflüsse. Natürlich gibt es in der Tat Fälle, in denen eine solche Deutung möglich und nahelegend erscheint. Aber der Versuch, die Verehrung der Hochgötter durch derartige Hinweise ernstlich erklären zu wollen, muss wohl von vornherein als abwegig bezeichnet werden. Immerhin fordert die Lage der Diskussion eine Untersuchung, die die Hochgottidee eines vorchristlichen Kulturkreises zum Gegenstand eingehender Analyse macht, um die Behauptung missionarischer Beeinflussung ein für allemal zum verstummen zu bringen. Denn eines dürfte wohl klar sein: wenn es gelingt, eine strukturell identische Gottesvorstellung in einer vorchristlichen Kultur nachzuweisen, dann muss die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit der autochthonen Existenz des Hochgottglaubens auch bei den Naturvölkern unbedingt zugegeben werden. Es gibt eine solche vorchristliche Kultur mit einer ausgeprägten Hochgottvorstellung, nämlich die altiranische. Wenn man von der Religionsgeschichte her bislang nicht mit dieser Fragestellung an die Glaubenswelt Irans herangegangen ist, so dürfte das seinen Grund vor allem wohl in den grossen philologischen Schwierigkeiten haben, mit denen ein solches Unternehmen notwendiger verbunden ist. Die Iranisten hinwiederum haben sich wohl zumeist nicht einen hinreichenden Kontakt mit den Problemen der allgemeinen Religionsgeschichte bewahrt. Wir meinen jedoch, dass auch der Iranistik starke Bereicherung und Anregung zu teil werden kann, wenn eine solche Konfrontation des von ihr gesammelten Materials mit dem Fragenkreis der allgemeinen Religionsgeschichte erfolgt, wie wir denn überhaupt eine wissenschaftlich gewichtige Aufgabe darin erblicken, dass der innerste Wesensgehalt der Hochgötter einmal einer schärferen Analyse unterworfen wird. Um das Resultat dieser Untersuchung hier vorwegzunehmen: wir glauben ohne weiteres sagen zu können, dass die Hochgötter prinzipiell als Schicksalsgötter zu betrachten sind, d. h. als absolute Beherrscher des Schicksals aller irdischen Geschöpfe. Nur von diesem Gesichtspunkt her kann ihr Wesen verstanden werden. An den Beginn unserer Untersuchung stellen wir im folgenden einen kurzgefassten

Überblick über einige wichtige Kennzüge im Wesen der Hochgötter. Das nötige Material hierfür liefert uns die allgemeine Ethnologie. Wir bemerken jedoch ausdrücklich, dass von einer erschöpfenden Behandlung des Themas hierbei in keiner Weise die Rede sein kann. Wir begnügen uns damit, einen allgemeinen Umriss flüchtig und skizzenhaft anzudeuten, indem wir aus der Fülle des Materials hier und da einige besonders charakteristische Merkmale der »Höchsten Wesen« herausgreifen. Wir sind uns dabei völlig im klaren darüber, dass das Problem im Grunde eine tief ins Detail gehende, grossangelegte Spezialuntersuchung auf einem gesonderten ethnographischen Gebiet — am besten wohl Afrika — erheischt. Eine solche Untersuchung würde vielleicht auch die geschichtliche Entwicklung innerhalb derjenigen Stammesreligionen darstellen können, in denen eine Hochgottidee auftritt. Unser Interesse muss dagegen auf die strukturelle Analyse dieser Glaubensform konzentriert bleiben.

Das iranische Material habe ich selbstverständlich in erster Linie dem Awesta entnommen. Der heutige Kanon bietet uns aber bekanntlich nur letzte, recht ärmliche Überreste und Trümmer einer einst sehr reichen Literatur dar. Wir müssen darum versuchen, die darin enthaltenen Angaben aus anderen Quellen zu ergänzen. Zu diesem Zweck habe ich insbesondere auf die Pehlevi-Literatur zurückgegriffen, ferner auf die neupersischen Rivāyats und das ältere neupersische Schrifttum, soweit sich dort Angaben erhalten haben, die sich offensichtlich auf die Verhältnisse und Anschauungen früherer Zeiten beziehen. Des weiteren habe ich Mitteilungen klassischer, arabischer und persischer Autoren herangezogen und schliesslich auch versucht, die in syrischer Sprache vorhandenen literarischen Denkmäler nach Möglichkeit auszuwerten. Auch künstlerische Darstellungen und Münzen vermochten hier und da den Gang der Untersuchung zu fördern, die ihnen gelegentlich sehr aufschlussreiche Hinweise entnehmen konnte.

Man sieht: es ist — wenigstens dem äusseren Anschein nach — ein etwas bunt zusammengetragenes Material, das den in dieser Arbeit niedergelegten Forschungen als Ausgangspunkt und Grundlage dient. Sobald man es jedoch unter dem wesentlichen Gesichtswinkel der hier zur Erörterung stehenden Probleme betrachtet, wird man erkennen, wie sehr sich die bunte Vielfalt dennoch zu Einheit und Ordnung zusammenfügt. Man muss sich nämlich



vor Augen halten, dass die altiranische Kultur uns überall als eine wenig differenzierte Hirtenkultur entgegentritt, die den Vergleich mit den entsprechenden Kulturen der Naturvölker nicht nur zulässt, sondern geradezu nahelegt. Es war nicht zuletzt diese Ähnlichkeit der soziologisch-kulturellen Grundstruktur, was uns veranlasste, die — sicherlich aufschlussreiche — Parallele zwischen den altiranischen Glaubensvorstellungen und Kultformen und denjenigen der afrikanischen Naturvölker zu ziehen. Schon der Grundriss der Arbeit ist auf diese Vergleichsziehung hin angelegt, und das erste Kapitel, das vom Hochgottglauben afrikanischer Stämme handelt, ist darum nicht etwa eine zum Ganzen halb beziehungslose Beigabe, sondern vielmehr die unumgängliche Eintrittspforte zum Verständnis der späteren Abschnitte.

Weil bei den Naturvölkern der König oder Häuptling als Vertreter der Gottheit gilt und als solcher bestimmte Funktionen innehat, habe ich versucht, auch in dieser Hinsicht Vergleiche anzustellen, durch die — wie ich hoffe — manches an der Stellung der altiranischen Könige in klareres Licht gerückt werden dürfte.

Das iranische Material habe ich meistens in extenso angeführt. Ich ging dabei von der Erwägung aus, dass mancher Leser, — vielleicht auch der in den betreffenden Texten heimische Iranist, — es begrüßen wird, die herangezogenen Stellen unmittelbar vor Augen zu haben. Dort wo es mir nicht so sehr auf die Wiedergabe des genauen Wortlautes anzukommen schien, glaubte ich auf eine Anführung des Urtextes verzichten zu können. Hinsichtlich der Awesta-Texte musste ich mich leider auf die vorhandenen Übersetzungen verlassen, obwohl diese oft recht anfechtbare Deutungen bieten. Transkription und Übersetzung der von mir herangezogenen nicht schon früher anderweitig bearbeiteten Pehlevi-stellen wollen natürlich nicht als philologische Leistungen gewertet werden, sondern nur als Mittel zum Zweck dienen. Ich verweise hierbei im übrigen auf das im Vorwort Gesagte.

## KAP. I.

# Das Wesen der Hochgötter.

### 1. Das Material aus Afrika.

Wir gehen nun zur Durchmusterung des Materials über und vermerken zunächst die Reihenfolge, in der wir die einzelnen afrikanischen Stämme auftreten lassen wollen: West-Afrika—Kamerun—Kongo (Pygmäen)—Sudan (Niloten)—Ost-Afrika—Rhodesia—Süd-Afrika (Bantu, Dama, Hottentotten, Buschmänner).

#### Oberguinea (Bambara).

Der Name des Himmelsgottes bedeutet fast in dem ganzen zu Rede stehenden Gebiet 'Himmel', nur im Gebiet der Gur-sprachen und in Nordnigerien kommt statt Himmel auch 'Sonne' vor, die Vorstellungen sind aber die gleichen. Im Efik heisst Gott *abasi* und auch dies Wort bedeutet in Nachbarsprachen Himmel.<sup>1</sup>

Bei den Bambara, einem Mandingostamm, liegt der eigenartige Fall vor, dass Gott mit dem islamitischen Namen Allah benannt, darunter aber der alte heidnische Himmelsgott verstanden wird; Allah ist hier nichts anderes als der Himmel, das zeigen zur vollen Genüge die folgenden Redensarten: 'Allah wird schwarz, Allah kommt herauf, Allah grohlt, Allah leuchtet, es ist Allah'; sie bedeuten: Es steigt ein Gewitter auf, es will regnen, der Donner grohlt, es blitzt, der Regen ist da . . . Vollends klar wird der Sachverhalt dadurch, dass in allen diesen Fällen statt Allah gelegentlich auch noch *sa* gesagt wird, und *sa* bedeutet den Himmel. Es hat also infolge islamitischen Einflusses der Ausdruck Allah die

<sup>1</sup> Africa I 8. 291.

Stelle des alten *sa* eingenommen, ohne dass dadurch die Gottesvorstellung sich gewandelt hat.»<sup>2</sup>

»Gott ist der letzte Verursacher alles dessen, was auf Erden ist und geschieht; seine Eigenschaften sind solche, die auch wir als göttliche anerkennen. Die Vorstellungen über ihn lassen sich am besten erkennen aus den zahlreichen ehrenden Beinamen, die man ihm gibt. Bei den Yoruba ist sein eigentlicher Name *Olórú* 'Herr des Himmels'. Beinamen sind *Idáa* 'Herr der Schöpfung', *aláge* 'Herr des Lebens', *ámí* 'Herr des Atems'. Die Akan nennen Gott *onyame* 'Himmel', *onyaykopay* 'der grosse Himmel', *adɔmaykama*, von *ɔmaykama* 'Fülle, Mannigfaltigkeit', also 'Herr der unendlichen Fülle', *amúmeɛ*, 'der Sättigung, volles Genüge gibt', *amosu* 'der Regenspender', *amowia* 'der Spender des Sonnenscheins', *otumfɔ* 'der mächtige, allmächtige' ... Im Nupe bedeutet *soko* 'Gott, Himmel', und man gibt ihm folgende Beinamen: 'Gott, der Vater aller', 'Gott der allmächtige', 'Gott der allsehende'.

»Wird Gott heute kommen', d. h. 'wird es regnen?' fragen die Ga, und die Antwort lautet: 'Ich weiss es nicht, er ist der Höchste, er tut, was er will'.»<sup>3</sup>

### Bambara.

»Du restes l'abbé Henry, en analysant les expressions Bambara par lesquelles celle-ci disent: il pleut, le tonnerre gronde, etc. montre lui-même comment l'Allah des musulmans a été substitué à la vieille divinité Ciel-Atmosphère:

'J'ai toujours été surpris, dit-il, de la facilité avec laquelle le noir désigne un bienfait divin du nom de son Auteur et, quand, au temps de l'hivernage, il reçoit le bienfait des bienfaits, la pluie qui fait germer les plantes et croître la moisson, voici sa façon de s'exprimer: *Alla bi fign*, *Alla bi ná*, *Alla bi kouloukoulou*, *Alla bi yégé yégé*, *Alla do*, etc. Dieu nourrit, Dieu arrive, Dieu gronde, Dieu étincelle, c'est Dieu, etc. Ce sont là des expressions purement métaphoriques (2) pour dire: 'Les nuages s'amoncellent, il va pleuvoir, le tonnerre gronde, il fait des éclairs, c'est la pluie'.

<sup>2</sup> Africa I 8, 201 f. Vgl. Henry, J., L'Âme d'un peuple africain, Münster i. W. 1910 S. 76 ff. 229, 241.

<sup>3</sup> Africa I 8, 202 f.

<sup>4</sup> Ib. S. 204.



«(2) Elles ne sont nullement métaphoriques, l'abbé Henry va le dire lui-même un peu plus loin.»

Les mêmes métaphores, je les retrouve dans sa bouche avec un sens absolument identique, mais en termes bambara cette fois '*Sa bi fign, sa bi na, sa bi kouloukoulou, sa bi yégé yégé, sa do*' signifient également: 'Les nuages s'amoncellent, il va pleuvoir, le tonnerre gronde, il fait des éclairs, c'est la pluie'. Le mot *sa* étant exclusivement bambara, on ne peut raisonnablement pas le regarder comme postérieur au mot arabe: le noir le possédait donc avant de connaître le mot *Alla*. Ce mot ne signifie pas 'nuage', 'tonnerre', 'éclair', 'pluie', il y a tout lieu de croire qu'il fut un temps où, comme aujourd'hui, il réveillait en son esprit un concept identique à celui qu'éveille actuellement le mot *Alla* et, par ce mot *Alla*, de langue étrangère, il ne fait qu'exprimer un concept depuis longtemps possédé par lui (2).<sup>2</sup>

(2) «Ceci est exact, sauf qu'il faut bien entendre que par *sa* le Bambara, comme le Malinké a toujours entendu l'Atmosphère-divinité, le Dieu-Atmosphère, et non pas le dieu omnipotent, unique et créateur du ciel et de la terre qu'est l'Allah musulman. Voici exactement ce que veut dire *sa* (Dictionnaire Bambara-Français de Mgr Bazin, p. 495): *Sa* ou *Sau* signifie: 1<sup>er</sup> air, atmosphère, 2<sup>e</sup> pluie, nuage.»

«Tous ces raisonnements de l'abbé Henry, si subtils qu'ils soient, ne nous persuaderont pas que dans le mot *sa* les Bambara aient enfermé autrefois l'idée d'un Dieu suprême, omnipotent, unique, créateur du ciel et de la terre. L'évidence même est que *sa* signifie l'atmosphère et que c'est l'atmosphère qui pleut, grêle, érie, brûle, etc. pour le Bambara. Ce n'est que par le remplacement de *sa* par l'Allah des musulmans que les Bambara sont arrivés à l'idée d'un Être supérieur distinct du Ciel-Atmosphère qui produirait tous ces phénomènes atmosphériques. C'est donc là une influence musulmane assez récente.»

En définitive, les Bambara ont toujours eu à un dieu-tonnerre, mieux à un Dieu Ciel-Atmosphère en général. Mais ils n'ont jamais eu par eux-mêmes l'idée d'un dieu suprême et cette croyance ne date que d'une islamisation partielle des idées Bambara à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle.»<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Tauxier, L., La Religion Bambara, Paris 1927, S. 173 ff.

## Ashanti.

Unter den Ashanti wird ein höchstes Wesen, 'Nyame, verehrt. Über seine Verehrung sagt Rattray: »From the very fact that 'Nyame, the Sky God, is considered too remote to be concerned very directly in person with the affairs of man, and has delegated His powers to His lieutenants, the *abram*, or lesser gods, it would perhaps be natural to expect that His worship, sacrifice, priesthood, and temples should be lacking . . . But it is hardly an exaggeration to say that every compound in Ashanti contains an altar to the Sky God, in the shape of a forked branch cut from a certain tree . . . which the Ashanti call '*Nyame dua* lit. God's tree. Between the branches, which are cut short, is placed a basin, or perhaps a pot, and in this receptacle is generally to be found (besides the offering) a neolithic celt ('*Nyame akama*, God's axe).

These altars to the Sky God, together with the figure of the man making the offering, are one of the constantly recurring designs on ancient Ashanti weights . . . Beside these rude altars, are to be found, hidden away in remote corners of the older palaces, beautifully designed temples to the Sky God.« »The gold and silver ornaments, in the form of crescent moons, worn round the young priest's necks, have embossed upon them the sun, the moon, and the stars.«<sup>2</sup>

Sehr beleuchtend für die Stellung, die der Himmelsgott 'Nyame in der Vorstellungswelt der Ashantileute einnimmt, sind die Sprichwörter, die von Rattray veröffentlicht sind. In einigen von diesen tritt der Gott als unentrinnbare Schicksalsmacht auf.

»9. The destiny the Supreme Being has assigned to you cannot be avoided. *Nkrabea*. Deriv. *ghra*, soul, and *bea*, place or manner; hence, destiny. The present writer has not seen it mentioned in the works of any previous writers on the natives of the Gold Coast that these natives, the Ashantis, are just as much believers in Kismet as a Mohammedan.

The following seems the idea generally held. Each human being's destiny is preordained and the spirit sets out to enter its mother's womb already knowing its destiny. This has been given it by *Ongankpɔ̀*, as the legend given later shows . . . The rein-

<sup>1</sup> Ashanti, Oxford 1922, S. 341 f.

<sup>2</sup> *Ib.* S. 143.



embodied soul then takes its way to this world with its destiny already arranged. It is thought possible, however, for a man's destined hour of death to be cut short by an accident . . . As long as a man is alive, his *ghra* and how it is regarded is more or less defined . . . There is nothing, let it be clearly understood, of spiritual or moral wellbeing attached to it. It is rather the bearer of luck, good or bad . . . The legend about destiny referred to above is as follows. *Onyanköpoö* gave a soul which was setting out for earth two bundles, a large and a slightly smaller one. The soul was told to hand over one of the parcels, the larger, to another soul which it would find on reaching the earth. The soul to whom these destiny parcels were given changed them, taking as its own the one it had been ordered to give up to another. On coming to the world the soul, now an incarnated one, found its parcel contained only rubbish, whereas the one (the wrong one) it had handed over to the other soul, contained nuggets and gold dust. In other words, the destiny of one was poverty, while the other was born a rich man. Nor does the story end here, for when the person died and returned to *Onyanköpoö* and complained of the fate that had been assigned to it in life, *Onyanköpoö* blamed it for having changed these destinies, its own and that of another entrusted to it. This myth is of value as showing that the *ghra* is supposed to come from *Onyanköpoö* before the person is born and returns to him after death.\*

\*10. The fate (lit. words) that the Supreme Being has beforehand ordained, a human being does not alter.\*

\*11. If the Supreme Being does not kill you but a human being kills you, you do not die.

The idea underlying this saying is perhaps explained by the belief noted above (No. 9), that should a person meet his death before the time prearranged for him, his spirit continues to haunt this world till his allotted span is full, after which it has permission to depart to the spirit world. Again, it may simply mean to exemplify the impossibility of a man avoiding his destiny; and 'but a human being kills you' may mean 'tries to kill you' when he fails to be able to do so, as *Onyanköpoö* had not yet ordained it.\*

\* Ashanti proverbs, Oxford 1916, S. 25 ff.

\* ib. S. 27.

### Isoko.

Isoko religion begins with *oghene* the Supreme Being, who is believed to have created the whole world and all peoples, including the Isokos. He lives in the sky which is a part of him, sends rain and sunshine, and shows his anger through thunder. *oghene* is entirely beyond human comprehension, has never been seen, is sexless, and is only known by his actions, which have led men to speak of *oghene* as 'him', because he is thought of as the creator and therefore father of all the Isokos. He is spoken of as Our Father (*Ose Marre*) never as My Father. *oghene* always punishes evil and rewards good, a belief that leads the Isokos to blame witchcraft for any evil which may happen to a good man. As however *oghene* is so distant and unknowable, he has no temples or priests, and no prayers or sacrifices are offered to him direct. To bridge the gulf between himself and man, *oghene* has appointed an intermediary, called *oyisi*, which is referred to as *uko oghene* or 'messenger of *oghene*'. This *oyisi* is a pole about 8 feet long made from the *oyisi* tree, erected after a seven-fold offering to *oghene*, in the compound of the oldest member of the family, and only in his. Before this pole the family *okpaho* (Elder) throws his used chewing stick each morning and offers prayer for the family and town. Through *oyisi*, *oghene* can be invoked in case of calamity or need.<sup>10</sup>

### Dahome.

Dahomean religious belief falls logically into several subdivisions, the first of which is that of the Great Gods. These are ordinarily spoken of as three in number — *Mawu-Lisa*, the Sky, *Sagbata*, the Earth, and *Xwiso*, Thunder and the Sea. From the time of earliest European contact *Mawu* has been envisaged as being the African parallel of the Christian God, and it is interesting that the earliest missionaries, in making their translations into the native vernacular, used the name *Lisa* for that of Jesus. It is with full realization of the controversy as to the universality of the belief in one God, particularly as that belief is mirrored in the West African concept of a Supreme God, that I take the

<sup>10</sup> Africa VII 8, 163.



position that it is not tenable to hold that the role of *Mawu* as envisaged by the Dahomeans supports this, either as to the outward aspects of the deity as reflected in mythology and cult, or as to the inner psychological reactions of the Dahomean people themselves. For while the Dahomean will say, when speaking to a European, that *Mawu* is the Creator of all things, we find that *Nana Buruku*, a mythological character, said to be the parent of *Mawu*, is also termed the Creator. Again, *Mawu* who incidentally is a woman, the sister-wife of *Lisa*,<sup>\*</sup> is not allpowerful. Having divided her kingdom among her children, she renounced her power over those portions of it she gave away, and only retained the power of creation and surveillance over human beings.

'These souls' (die drei Seelen des Menschen) are intimately related to the cult of *Fa*, or Destiny. This cult, which came to Dahome from the Yoruba ... is a system by which the fate of man is made known to him. The cult is practised by diviners ... Man's fate is his *Kpɔli*, and *Kpɔli* is derived from the *Djɔtɔ* of an ancestor ... (*Djɔtɔ* ist eine Seele, die auch als Schutzengel des Individuums auftritt, Africa V S. 289). It is because of this that when the *Bokɔnɔ*, the diviner, is called three months after the birth of a child to determine which ancestor is its *Djɔtɔ*, that he can identify the spirit from which the infant derived its ancestral soul.

*Fa*, Destiny, is 'the writing of *Mawu*', and while personified in some of the myths, nevertheless is not generally conceived as anthropomorphic ... To understand *Fa*, one must understand the character of *Legba*. *Legba*, in essence, is to be regarded as the deification of the concept of the accidental in human destiny ... *Mawu* designates those who shall live and those who shall die, those to whom good is to come and those who are to suffer misfortune. This decision itself is contained in *Fa*. *Fa*, however, has in no sense the execution of these commands ... (Diese werden durch die Götter ausgeführt.). The messenger who takes decrees of *Mawu* to the powers which execute her will is *Legba*, and it is therefore quite possible for *Legba* either to refuse to transmit a message, or to change a decree to favour one who has well

\* Myths given by priests who do not belong to the *Mawu-Lisa* cult state that *Mawu* is androgynous.

propitiated him. It is for this reason that the Dahomeans say, 'before *Fa* can eat, *Legba* must be fed'.<sup>12</sup>

### Eweer.

Die Gottesvorstellung der Eweer scheint sich am sichtbaren Himmel gebildet zu haben, 'denn wo der Himmel ist, da ist Gott'. Die Grenzenlosigkeit und lichte Gestalt des Himmels hat ein bestimmtes Bild von Gott in ihrem Innern erzeugt. Die über den Himmel sich ergießende Lichtfülle ist das Öl, mit dem Gott seinen Riesenleib salbt. Das Blau der Himmelsfarbe ist der Schleier, mit dem er sein Angesicht verdeckt, und die verschiedenartigen Wolkenbildungen sind das Kleid und der Schmuck, die Gott zu bestimmten Zeiten anlegt. Natürlich traten die verschiedenen Züge dieser Vorstellung bei den verschiedenen Stämmen verschieden stark in den Vordergrund. Die einen hielten sich mehr an die Unsichtbarkeit Gottes, die andern mehr an den sichtbaren Schleier und das Kleid, noch andere verloren den Zusammenhang mit Mawu, dem sichtbaren Himmel, als Verehrungsgegenstand vollständig. Sie legten die Eigenschaften Gottes einem ihrer *bɔwɔ* in der Weise bei, dass er für sie ganz an die Stelle Gottes trat. Als Missionar Wolf im Jahre 1847 zum ersten Male nach Peki, einem Inlandstamme, gekommen war, um seine Missionstätigkeit unter ihm in Angriff zu nehmen, da nannte man ihm als den einzigen dort bekannten Gottesnamen dzingbe, Himmel; er führte diesen Gottesnamen auch in die älteste Literatur ein . . . Er hatte damals noch keinen Einblick in die Bedeutung dieses Wortes und hielt es für gleichbedeutend mit Gott, Mawu. Erst zehn Jahre später wurde der Name Mawu durch Missionar Schlegel, der im Stamme der Adakluer arbeitete, in die Literatur eingeführt. Dort sowohl als auch im Stamme der Hoer wurde der Begriff Gott von dem Begriff Himmel, dzingbe, unterschieden . . .

Am Agu steht man vor der interessanten Tatsache, dass der Stammeströ Kpaya als völlig gleichwertig mit dem Mawu der anderen Stämme gefasst wurde. In ihren Götterkreis ist zwar auch ein Mawu aufgenommen, er aber wird als Sohn des Kpaya angesehen und ist verheiratet mit Kusoako, mit der er einen Sohn erzeugte, der Mawute, Gottes Eingeborener, genannt wird. Alle

<sup>12</sup> Africa V 8, 290 f.



sonst dem Mawu zugeschriebenen Eigenschaften werden am Agn auf Kpaya, Mawu und Mawute verteilt . . . Im Gegensatz zu Poki, Ho und anderen Inlandestämmen wird in Aulö dzüinghe, der Himmel, nicht verehrt . . . Im Ewelande gibt es mehrere freundsprachige und mit den Eweern nicht verwandte Stämme, wie z. B. Azotime, Avatime, Akpafu und andere, in deren Sprachen der ursprüngliche Gottesname verloren gegangen ist und die dafür den Gottesnamen Mawu aufgenommen haben. Dieser Vorgang war bei Ankunft der Missionare eine längst vollzogene Tatsache.»<sup>15</sup>

«Mawu, Gott. Der Name Mawu sagt, dass Gott der Geber aller Dinge und dass nichts mit ihm zu vergleichen ist . . . Gott ist sehr weise. Sein Wissen ist ein vollkommenes, weil sich ihm auch die Gedanken und Herzen der Menschen nicht entziehen können.»<sup>16</sup> Er gibt Regen.<sup>17</sup>

«Das Schlechte gefällt Gott nicht. Er sandte deswegen seine Kinder, die trôwo, und befahl ihnen, den, der Schlechtes tut, sofort zu töten. Wer das tut, was in den Augen Gottes gut ist, bekommt Gutes von Gott; das Schlechte aber vergilt er mit Schlechtem. Die trôwo, die Gott vorangehen, müssen ihn töten.»<sup>18</sup>

«Unter den Himmelsgröttern steht der grosse Gott an der Spitze, den die Eweer im Bilde des Himmels erfasst zu haben scheinen. Während nun die einen im sichtbaren Himmel Gott anschauen, so scheinen für die Tieferdenkenden die Wolken, das Licht und das Blau des Himmels nur Schleier und Kleid Gottes zu sein, hinter welchen er selbst unsichtbar lebt. Gott ist deshalb für sie ein Gott der Ferne und ein verhogener Gott, von dem man nur soviel weiss, dass er einstweilen die Menschen ungehindert mit sich verkehren liess, dann aber durch Schuld der Menschen sich in unendliche Fernen zurückzog und dort nach Auffassung der einen in einem von Feuer umgebenen Raume, nach andern aber in einem Hause wohnt, das in einem grossen, mit Bananen bepflanzten Garten steht. Damit ist der Gedanke bestätigt, dass Gott vom Himmel getrennt und persönlich gedacht wird. In engster Beziehung zu dem grossen Gott steht das Götterpaar *Soyblê* und *Sodza*. Die Erscheinungsformen beider sind Blitz und Donner.

<sup>15</sup> Spieth I., Die Religion der Eweer, Göttingen & Leipzig, S. 3–6.

<sup>16</sup> Ib. S. 15.

<sup>17</sup> Ib. S. 15.

<sup>18</sup> Ib. S. 16.



*Sogblē*, auch *Sotsu*, der männliche *Sō'*, genannt, ist der älteste Sohn Gottes, den er in zündendem Blitze und mächtigen Donnerschlägen als seinen Boten auf die Erde schickt, um hier seine Strafurteile auszurichten. Er heisst deshalb auch *nugblēla*, 'Verderber'. *Sodza*, auch *Sono*, weibliches *Sō'*, genannt, offenbart sich in dem ruhigen Leuchten des Blitzes und dem leise nachrollenden Donner. Es entspricht ganz der weiblichen Natur, wenn *Sodza* bei ihrem erzürnten Gemahl *Sogblē* Fürbitte für die Menschen einlegt, wenn dieser nämlich gewaltig donnert und droht, die Menschen, welche Gott gemacht, zu zerschmettern, so ermahnt sie ihn: Halt ein, halt ein! Auch die übrige Tätigkeit der beiden Götter entspricht dem männlichen und weiblichen Charakter. Während *Sogblē* den Krieger aus seinen Gefahren errettet, bewacht *Sodza* Haus und Hof, dass ihnen nichts Böses zustossen kann; und während der erstere den jungen Mann tüchtig zur Arbeit macht, so ist *Sodza* als Regenspender die Mutter des Wachstums, der Feldgewächse.<sup>17</sup>

## a. Die besonderen Götterverhältnisse am Agu.

Mawū. »Die Eigenschaften des Gottes Mawū sind Macht und Zorn. Mawū sagt, er habe die Palmen auf die Erde gesandt. Er ist es, der auch den Regen gibt. Mawū ist ein guter trō, denn er gibt den Menschen das Leben. Wer keine Kinder hat, geht zu dem Priester des Mawū, bringt ihm Palmwein, Kaurimuscheln, Hühner oder eine Ziege und bittet ihn um ein Kind. Mawū gewährt ihm auch seine Bitte. Ist jemand krank, so lässt er sich zu dem Priester des Mawū bringen . . .

Mawū tötet aber auch die Menschen. Hat ihn jemand erzürnt und bittet ihn nicht sofort, so tötet er ihn. Seinen Zorn erkennt man daran, dass der Regenbogen nicht über dem Berg, sondern über dem Tale steht. — Sieht der Regenbogen über dem Tale, so sagt man: Mawū ist zornig. Man pflegt ihn dann Palmwein und Blut auf die Erde zu giessen, damit er nicht mehr zürnt, sondern sich ruhig verhält. Die Ursache seines Zornes ist der Ungehorsam der Menschen.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Spieth, Die Ewe-Stämme, Berlin 1906 S. 967. (Austhrlicher S. 424 f.)

<sup>18</sup> Spieth, Die Religion der Eweer, S. 25.

## b. Himmelsverehrung. Die einzelnen trô-Gestalten in Peki.

»Der Himmel ist unser Vater. Er hat einen Priester, den man džiassi, 'Priester des Himmels' nennt.

Jenseits des sichtbaren Himmels gibt es noch einen zweiten, der Wohnsitz des grossen Gottes ist ... Missionar Wolff schreibt im Jahre 1848 aus Peki folgendes:

Die Pekier haben ein Bewusstsein von einem höchsten Gotte, den sie Dzingbe ... nennen. Seinen Aufenthalt verlegen sie über die Wolken hinaus in ein Gebiet, das sie Assron heissen. Zuweilen geht Dzingbe auf den Wolken einher. Wenn es donnert, vernimmt man die Tritte seiner Füsse ... Bei gewissen Gelegenheiten schlachten sie ein Schaf und binden dasselbe an einen Baum. Kommt nun ein Gewitter oder ein starker Wind, so heisst es: Dzingbe kommt und isst das Schaf.<sup>12</sup>

»Zur Zeit unserer Vorfahren geschah es, dass jemandes Herz zerbrochen war. Da kamen alle Ärzte zusammen, um ihn zu heilen; aber es gelang ihnen nicht. Einer der Vorfahren des Nfadzo Kwadzo<sup>13</sup> in Avertile war ein Medizinemacher. Diesen baten sie, dass auch er kommen und sich den Menschen ansehen möge. Als er ankam, sagte er zu allen, die bei dem Kranken waren, um ihm Zauberschritte um die Arme zu binden, dass das keine gewöhnliche Krankheit sei; dieselbe komme aus Dziŋgbe (dem Himmel). Sie dürften ihm deswegen keinen Zauber mehr machen.«<sup>14</sup>

Er gibt Befehl, ein Schaf und eine Blitzaxt zu bringen.

»Die Brüder des Kranken brachten dem Manne die Blitzaxt. Da legte er den kleinen Stein in die Kalebasse und hielt dieselbe in die Höhe und betete also: 'O grosser Gott, der du in der Höhe bist, dich rufe ich an; antworte mir!

Ich rufe dich nicht an, wie das die Kinder zu tun pflegen.

Der Grund, warum ich dich anrufe, ist der:

Als du donnertest, da erschrak dieses Kind und fiel auf die Erde.

Es fürchtete sich sehr und sein Körper wurde schlaff, so dass eine Wunde darin entstand.

<sup>12</sup> Spieth, Die Religion der Eweer, S. 47.

<sup>13</sup> So heisst der Priester des Dziŋgbe in Avertile, ib. S. 47.

<sup>14</sup> ib. S. 47.

Wir aber — Kinder sind wir, die nichts zu tun vermögen.  
Du bist Besitzer der Kraft.

Die Medizin, die ich zurichtete, habe ich in deinem Namen  
zugerichtet.

Ich habe keinen Speichel in meinem Munde, du bist der Be-  
sitzer des Speichels!

So komm nun und spritze deinen Speichel über diese Medizin!  
Und wenn sie dieses Kind damit baden,

so möge die Wunde aus seinem Körper heranskommen,  
so dass es wieder gesund wird.

Wenn irgend jemand diesem Kinde Medizin macht,  
so segne du dieselbe, damit es gut wird!

Dann sagte der Mann: 'Wenn jetzt dem Kinde jemand Medizin  
machen will, so mag er es ungehindert tun'. Als er das gesagt hatte,  
machten alle Ärzte dem Kranken Medizin und allmählich genas  
es wieder.<sup>22</sup>

«Werden die Pekler von einer Krankheit befallen, so gehen  
sie zum Priester des Dzingbe und lassen sich Medizin von ihm  
geben . . .

Wenn es garnicht regnen will, so kommen die Leute zu dem  
Dzingbepriester. Er nimmt Palmwein und mit Öl gemischtes Mehl,  
steht und betet also: 'O Gott, dem wir Dank schuldig sind!

Es ist sehr dürr;

gib deswegen, dass es wieder regnet

und die Erde wieder kühl werde.

Danüt die Feldgewächse gedeihen!

Dann wollen wir dir ein Schaf und eine Ziege bringen.'

Nach diesem Gebet kauft er ein Schaf, nimmt es hinaus auf  
den Weg, stösst dort zwei Stangen in die Erde und bindet oben  
eine Querstange darüber. Nun bindet er das Schaf an die Quer-  
stange und sagt:

'Dzingbe, hier ist dein Schaf;

komm, nimm es in Empfang und iss es!'

Zuweilen wird auch ein ganz weisses Huhn für Dzingbe ge-  
schlachtet.<sup>23</sup>

«Wenn Gott 'un einen Menschen ist', so offenbart sich das

<sup>22</sup> Spieth, *Die Religion der Eweer*, S. 47 f.

<sup>23</sup> *Ib.*, S. 50.



dadurch, dass dieser in seinen Unternehmungen mehr Glück hat als ein anderer. Zwei Menschen gehen z. B. mit ihrer Ware auf den Markt; verkauft nun der eine die seinige um einen höheren Preis als der andere, so zeigt das, dass Gott bei ihm ist. Zwei Jäger gehen miteinander auf die Jagd. Der eine erlegt ein Wild und der andere nicht. Das beweist, dass Gott bei dem ersten ist. Zwei Brüder pflanzen je ihren eigenen Acker an; die Ackergewächse des A. aber sind schöner und wertvoller als die des B. Das beweist, dass Gott den A. umgibt. Wird jemand sehr alt, so zeigt das, dass Gott ihn umgibt (bei ihm ist).

... Leute, deren Haare grau und deren Bart weiss geworden, sind Lieblinge Gottes. Man sagt: 'Gott hat sie lieb und gibt ihnen ein langes Leben'.<sup>21</sup>

Zu dem Götterpaar Mawu Sodza und Mawu Sogblê »gesellt sich noch Sowlui, der Gott der Kaurimuscheln und Diener Gottes. Er verwandelt seinen Günstlingen im Laufe der Nacht Bohnen, Korn und Erdnüsse, welche sie in Töpfen aufbewahrt hatten, zu lauter Kaurimuscheln. Dem Günstling ist jedoch das strenge Gesetz gegeben, dass er sich nirgends als Günstling des Sowlui verraten darf. Übertretung dieses Verbots wird mit sicherem Tode bestraft.

Der Segen Gottes, womit er seine Lieblinge segnet, heisst Sowlui.<sup>22</sup>

### c. Der Ho-Stamm.

»Allem Anscheine nach haben die *Eweur* Gott im Bilde des Himmels erfasst. Es ist ihnen gleichviel, ob sie sagen: *Mawu nye gã*, oder *dzingbe nye gã*, 'Gott ist gross' oder: 'der Himmel ist gross'. Der grosse Gott ist der Himmel, der flache Himmel, dessen Grenze noch niemand gesehen hat. Gefragt, warum sie den Himmel als Gott verehren, antwortete der Priester der Erde: 'Oder hast du je einmal die Grenzen des Himmels gesehen?' *Dzingbe* ist der sichtbare Himmel, und der sichtbare Himmel ist *Mawu gã*, der grosse Gott.

... In einer grösseren Versammlung sagte ein Mann: 'Ich habe immer zu dem sichtbaren Himmel als zu Gott aufgeblickt. Wenn

<sup>21</sup> Spieth S. 17.

<sup>22</sup> ib. S. 17.



ich von Gott redete, so sprach ich vom Himmel, und wenn ich vom Himmel sprach, so dachte ich an Gott!><sup>26</sup>

Die dem *Sodza* gegebenen Beinamen sind deutlich aus den an ihn gerichteten Gebeten zu ersehen. Er wird in denselben angeredet als ... 'Mutter der Menschen und der Tiere, Schiff voller *Yams*, und Schiff voller *ule*, Schiff voll der buntesten Fülle' ...

Ein in manchen Gebeten vorkommender Zusatz heisst: *Kufia, dufia*, 'König des Todes und König der Städte', er verfügt demnach über Leben und Tod' ... Man gibt ihm auch den Beinamen ... 'Du Übel der Handelsleute und du Glück der Ackerbauern; du Mutter der *Tsier* und Mutter der *Eweer*'. Weiter sagt man von ihm: 'Dein Kommen macht Weinen, dein Gehen macht Weinen'. Die Meinung davon ist: 'Wenn es nicht regnet, so klagen die Leute, und wenn es zuviel regnet, so sind sie wieder unzufrieden ... Er verfügt über die Menschen und bewacht sie in der Weise, dass er bei jedem Menschen, bei dem Reichen und bei dem Armen ist. Er gibt ihm Nahrung, gewährt ihm Schutz und verfügt über sein Geschick. *Mawu Sodza* ist es, 'der deinen Acker segnet. Wenn du ein Kleid webst, so verkaufst du es mit seiner Hilfe teuer. Jede Arbeit, die du verrichtest, segnet er; und wenn er nicht bestimmt hat, dich zu töten, so hast du Ruhe. Begleitet er dich nicht als Führer, dann ist alles umsonst, was du tust. Selbst dein Vertreiben des Übels ist vergeblich; du musst sterben.><sup>27</sup>

Trotz dieser guten Eigenschaften wird *Mawu Sodza* auch *didrito*, 'unredlicher' Gott genannt. Wie alle *Eweer*, so stehen auch die *Hoer* vor Lebensrätseln, die ihnen niemand lösen kann, und deren Dasein sie auf *Mawu Sodza* zurückführen. Die Verschiedenheit der Charaktere unter den Kindern ein und desselben Vaters, die Verschiedenheit des Besitzstandes und endlich die Tatsache des Todes, — das alles sind Einrichtungen, unter welche die Menschen mit unabweislicher Gewalt gestellt sind. Leichter wird es ihnen noch, sich mit dem Tode als einer alle gleichmässig beherrschenden Macht auszusöhnen als mit der Tatsache der Verschiedenheit der Beanlage und des Besitzes der Menschen. Es gibt Leute, die nur ganz wenig arbeiten und doch

<sup>26</sup> Spieth, Die Ewe-Stämme, S. 423.

<sup>27</sup> *ib.* S. 425 f.

grosse Reichtümer durch ihre Arbeit erwerben. Andere arbeiten viel, haben aber von ihrer Arbeit keinen Ertrag. Sie sind arm und haben nichts zu essen, während die andern im Überfluss leben.»<sup>28</sup>

#### d. Der Matse-Stamm.

«*Adumangama* ... und *Mauu Sodza* sind ein und derselbe Name ... Seine Beinamen sind: 'Gott *Sodza*, Mutter des Palmweins, Schiff voller Yams und Schiff voller *tele*, linke Hand, die Glück bringt; (Gott), der den Menschen macht, der den Menschen ernährt'. «Der Gott *Sodza* besitzt das Leben. Er gibt den Menschen und den Pflanzen des Feldes das Leben; er gibt dem Menschen (alles), was er nötig hat ... Trockenheit oder Dürre, der Regen und der Blitz, der vom Himmel leuchtet und auf Erden gewaltig wirkt, sie alle sind die Kraft Gottes ... Ich habe gehört, Gott sei geizig wie die Menschen. Die Leute sind neidisch auf meine Reichtümer; aber auch Gott, der im Himmel wohnt, ist neidisch auf mich, weil er befürchtet, dass ich ihm gleich sein werde; deswegen liess er in meinen Kokospussbaum den Blitz schlagen ... Nur der Gott *Adumangama* ist gross, ausser ihm gibt es niemand. Alles, was heute geschieht, hat er getan; wenn er nicht will, so geschieht es nicht.»<sup>29</sup>

«Als Gott den Menschen gemacht hatte, da band er etwas in gleiche Bündel, dass der Mensch wählen solle, welches er wolle. Das erste, was Gott zusammenband, waren die Reichtümer der Welt; in den zweiten Bündel tat Gott Steine und in den dritten Salz. Hierauf rief Gott den Menschen und sagte zu ihm, er solle diese drei Bündel hoch halten und einen derselben nehmen. Der, den er mit Reichtümern gefüllt hatte, war sehr leicht. Dann nahm er den, in dem das Salz war, und Gott frag ihn, ob der ihm gefälle? Der Mensch antwortet: 'Ja, der gefällt mir'. Als er ihn aber zu Hause öffnete, siehe, da war lauter Salz darin. Da brachte der Mensch Gott den Sack wieder zurück und sprach zu ihm: 'In dem Sack ist lauter Salz, tausche mir ihn deswegen um!' Da antwortete Gott dem Menschen: Das, was der Mensch an seinem Entstehungsort erhalten hat, kann er nicht wieder umtauschen; was

<sup>28</sup> Die Ewe-Stämme, S. 427.

<sup>29</sup> ib. S. 786 f.



er am Entstehungsort empfang, das muss er behalten'. Von da an wird die Not zugleich mit dem Menschen geboren; denn er verliess den Sack der Freuden und wählte den der Not.«<sup>40</sup>

#### e. Der Gbeleve-Stamm.

»Gott ist weiser als wir Eweer. Er hat alles gemacht, was wir sehen. Gott handelt aber auch unredlich, weil er zu allem, was er in seiner Weisheit machte, auch das Übel machte. Er machte die bösen Zauberer, die Diebe und die Ehebrecher, und setzte sie unter die anderen Menschen. Gott gab den einen Menschen Kaurinscheln, damit sie sich freuen; andere dagegen sind arm und haben Mangel ... Wir alle sind zwar Menschen, aber wir haben ganz verschiedene Gesichter. An dem allem erkennen wir, wie ungleich er die Menschen behandelt. Wie Gott zu seiner Weisheit gekommen ist, kann man nicht wissen, weil niemand die Gedanken seines Erzeugers kennt. Unsere Vorfahren pflegten zu sagen, dass der Gott jedes einzelnen Menschen verschieden sei. Der Gott der Guten ist verschieden, und der Gott der Bösen ist auch verschieden.«<sup>41</sup>

#### Ibo.

»Obumo, the Thunderer, is not only regarded by most present-day Ibibio as the principal deity, but as the great First Cause — the All-Father — from whom everything which exists has sprung. His home is in the sky, and, as he is too far off to trouble much about the smaller concerns of men, he leaves them in the hands of lesser powers; reserving to himself the ordering of the great events of the year, such as the division of the seasons.«

»He happened to mention that the only case in which, to his knowledge, altars were erected, was on the occasion of sacrifice made to Eka Abassi (Mother of God). Acting on his hint, careful inquiries brought out an ancient belief that the latter was the Divine Creatrix ... from whom Obumo the Thunderer sprang, a virgin birth.«<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Ib. S. 788 f.

<sup>41</sup> Die Ewe-Stämme, S. 888.

<sup>42</sup> Talbot, P. A., Life in Southern Nigeria, London 1923, S. 7.

<sup>43</sup> Ib. S. 8.



»To Abassi Obumo, the Thunderer, human sacrifices were always offered at the time of the New Yam Festival. A very tall tree was chosen for the purpose. Bark, stripped from piassava palms, was wrapped round the victim so as to envelop him completely, and he was then tied, bundlewise, to the trunk, some distance from the ground. Chief Hanshaw discovered one such sacrifice a few years ago, and at Atebio — a town of some importance in the centre of the District — several trees are to be seen which, in olden days, were set apart for thus bearing the thunder god's offering.»<sup>24</sup>

»Among Etcho Ibo, especially those to the west of the Otaminni River, Amade Onhia has practically usurped the place of Chi, the Creatrix, and reigns as supreme deity. For months after our arrival, we were invariably told by natives of all parts of the Division that the Thunderer was distinct from his brother Igwe, Lord of the Bright Sky. Later on, while collecting information concerning rain-making by magical means, it transpired from the words of the invocation used that the two originally symbolized different aspects of the personality — Zeus of the thunder, lightning and storm cloud, Lord of the dark sky as well as the bright. Now, though most people regard them as separate deities, the old idea has not yet died out, especially among rainmakers.

Formerly, it is said, Igwe was more generally worshipped than at present. This was explained as due to the fact that the God of the Bright Sky only gives advice by his oracles and does not ensure wealth, health or special good fortune to his votaries; while these additional gifts may be obtained through prayer to Amade Onhia.»<sup>25</sup>

### Kpelle.

»Gott heisst yala, Gbunde ñgala, Gbunde und Loma gala, Mende ñgẽwo. Kpelle yala hängt wahrscheinlich zusammen mit yele 'Luft-raum, Himmel'. Auf den gleichen Zusammenhang weist ñgẽwo 'Gott' hin; lẽ ist in ñgẽwo ausgefallen, wie im Mẽ häufig geschieht und wie es in den folgenden beiden Wörtern des gleichen Stammes ebenfalls geschehen ist: ñgẽwo 'dry season', ñgenda 'morning';

<sup>24</sup> *Life in Southern Nigeria*, S. 17.

<sup>25</sup> Talbot, P. A., *Some Nigerian Fertility Cults*, London 1927, S. 52.

beide enthalten das aus *ngēlē* verkürzte *ngē*, das auch etymologisch mit Kpelle *yele* identisch ist (die GF von Kpe *yele* ist *ngēlei*). Das *wō* in *ngēwō* ist Angleichform < *ngē wa* d. h. 'grosser Himmel'. Ebenso denke ich mir *ɣala* aus *yele wa* entstanden (auch im Kpe ist *wala*, verkürzt *wā* 'stark gross') zunächst infolge Zusammenziehung *yele wā* > *ɣela* und dann mittels Angleichung des 1. Vokales an den 2. : *ɣala*. Man beachte auch, dass es in Anrufungen Gottes häufig heisst: «(Hilf mir) an diesem anbrechenden Tage!» Mit dem wiederkehrenden Tageslicht wird der Himmel und damit 'Gott' aufs neue sichtbar. Im Loma bedeutet *gala* 'Himmel' und 'Gott'.

An dem Anschauen des Himmels hat sich die Vorstellung von Gott gebildet.<sup>27</sup> Der Himmel ist überall und über allem, zunächst rein örtlich gemeint, dann aber auch im Sinne einer Überlegenheit. Der Himmel bleibt ferner sich ewig gleich, er spendet regelmässig Regen und Sonnenschein, seine strahlende Helle überwindet jeden Morgen aufs neue die Nacht ...<sup>28</sup>

#### «Über Gott I.

Die Kpelle-Leute sagen, Gott ist gut; Gott tut niemandem Böses; Gott ist es, in dessen Hand alle Dinge sind; wenn Gott nicht einwilligt, können wir nicht essen ... er ist es auch, der veranlasst, dass Regen auf uns herabfällt, er ist der, welcher macht, dass die Sonne auf unsere Feldfrüchte scheint ... Gott ist stark, denn er ist der, welcher umhergeht und auf uns acht hat, deswegen gehen wir umher und (bitten) Ihn, wir sagen: 'Gott, gib nicht zu, dass solche Dinge, welche böse Dinge sind, uns nahe kommen; sie mögen uns nicht zu schmerzlichen Angelegenheiten werden, denn du bist es, auf den wir die Hände legen'.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> So sehr häufig bei den Stämmen Oberguineas. Delafosse III S. 163: 'Sie verwechseln Gott häufig, wenigstens in dem Ausdruck, unter dem sie ihn bezeichnen, mit dem Himmel'. Die Bambara haben für Gott den Ausdruck Allah angenommen, daneben reden sie aber von Sa, das nach Henry S. 77 alles das bedeutet, 'was oben ist, was über uns ist'; also wahrscheinlich eigentlich 'Himmel'. Vergl. auch Temne Kuru pl. truru 'heaven, sky, deity, God'. Tschl oñame 'heaven, sky, the supreme Being, the deity, God'. Gā' ŋoñame 'God, is also used for heaven'. Grebo ñiŋaeye 'Himmel, ñiŋa 'Gott. Ewe dzinkusi 'Himmel. Firmament ... ist eine Gottheit'.

<sup>28</sup> Westermann, D., Die Kpelle, Göttingen und Leipzig 1921, S. 297.

<sup>29</sup> S. 331 f.



«Die Anschauungen über Gott sind unbestimmt und wenig einheitlich. Eigentlich ist er nichts anderes als ein unpersönliches Geschick, das über allem waltet, unbegrenzt, in unendlicher Ferne, und darum menschlicher Beeinflussung kaum zugänglich. Aber er ist das *gute* Geschick und stellt sich damit in Gegensatz zu der 'Welt', *renia*, dem bösen Geschick ... Der Welt gegenüber gibt es nichts als Resignation.»<sup>22</sup>

«Der eigentliche Verursacher alles dessen, was auf der Erde ist und geschieht, ist Gott ... Auch sagt man von ihm: Gott hat die Erde gemacht und alles was in ihr ist ... Von Gott wird jedem Geschöpf, Menschen wie Tieren, sein Geschick zuerteilt; darum sagt der Jäger nicht, er schieße *ein* Tier, sondern *sein* Tier, das von Gott ihm zugewiesene. Stirbt ein Mensch in hohem Alter, so hat er die von Gott ihm zugemessene Lebenszeit vollendet und geht unmittelbar ein in das 'Dorf Gottes'; von solchen sagt man: ... 'Gott hat ihn geholt', oder: ... 'Gott ist gekommen, ihm zu beegnen'.»<sup>23</sup>

«Bei Missgeschick klagt man: ... 'Gott hat mir heute nicht geholfen', oder: ... 'Gott schliesst heute sein Auge mir gegenüber' ... Gott ist für jeden Menschen die letzte Instanz. In plötzlicher grosser Gefahr, bei tödlichem Schreck ruft man aus: 'O Herr (oder Vater) Gott, hilf mir!' Aber auch ohne besonderen Anlass wendet man sich an Gott in bestimmten Wunschformeln.»<sup>24</sup>

### Bakwiri.

«Gottesnamen. Zumeist nennt man ihn *Gwāse*, was die Volksetymologie erklärt als 'der von allen', etwa 'der Herr von allem'. Den Sinn des Namens trifft damit das Volk: Der Herr, der Mächtige, der Vater. Was aber das Wort wirklich bedeutet, weiss niemand mehr, es wird in Nordwestkamerun und dem angrenzenden Kalabar bei manchen Stämmen als Gottesname gebraucht ... Seine Vorstellung verbindet sich allerorts mit dem Firmament. Mit *Mongé* oder *Mongongi* bezeichnet man ihn als den 'Allherrn', mit *Ndandó* 'Trennung, Absonderung, Abgrenzung' als den, der von allem anderen abgesondert ist, der aber auch Stämme und

<sup>22</sup> Die Kpelle, S. 297 f.

<sup>23</sup> Ib. S. 298.

<sup>24</sup> Ib. S. 298.



Geschlechter der Menschen festsetzt und bestimmt. So kann man die Gebetsanrede: *À Owàs' a Lwà ló Mongi mó Ndandò* wiedergeben mit 'Du grosser, allmächtiger Himmels-gott der Ordnung', womit aber nicht gesagt sein soll, dass dem Mukwiri beim Anruf die Bedeutung der einzelnen Wörter immer klar ist; die Anrede ist zur Formel geworden. Als 'Schöpfer' heisst Gott *Máeki* und man sagt von ihm: *Máeki ndi ekí bēsi* 'der Schöpfer hat alles geschaffen'. Ruft man ihn an bei aufgehender Sonne, wenn dieser Himmelskörper wie eine rote Kugel am östlichen Himmel schwebt, so nennt man ihn mit dem Namen des Sonnenballs *Elówólówá*, aber *Iburéi* 'Sonnenschein, Sonnenglut', wenn um Mittag die Sonne das Land in Glut und Glast hüllt. *Mbám'bá lówà* 'Himmelsgrossvater' ruft der Sippenvater, wenn er bei Neulicht seine Bitte Gott angesichts der Mondsichel vorträgt.<sup>42</sup>

«Was kommt von Owase? Weil keiner zu Gott kommen und ihn sehen kann, weiss man nichts klares über ihn zu sagen; und doch macht jeder gewisse Aussagen über ihn. Man erwartet nur Gutes von ihm; man hält das von ihm festgesetzte Gericht für ein gerechtes. Doch ist Gott nicht Richter des Einzelnen in dem Sinn, dass er jeden vor seinen Richterstuhl fordert, sondern nachdem Gott einmal die Einrichtung des Gerichts geschaffen hat, wirkt der Apparat magisch von ihm selbst: Jeder Mensch trägt Schuld und Guttat an sich und darnach richtet sich sein Ergehen in der anderen Welt . . . Es verläuft alles zwangsmässig, je nachdem einer 'belastet' oder 'ausgerüstet' ist. In den verschiedenen Namen kommt schon zum Ausdruck, dass man Gott die Schöpfung zuschreibt . . . Aber auch die fortwährende Schöpfung schreibt man ihm zu: Er gibt Menschen und Tier das Leben und schafft das Wachstum in der Natur.»<sup>43</sup>

«Anrufen Gottes . . . In allerlei Bedrängnis ruft man Gott als seinen Helfer und Rächer an, indem man dem Dränger zuruft: 'Du wirst schon sehen, wie Owase dich straft!' Oder man wendet sich direkt an Gott: 'Owase, siehst du denn nicht, dass der da mich quält?' Darum führt man auch Rettung in unmittelbarer Lebensgefahr auf Gottes Hilfe zurück und bekennt dies etwa mit den Worten: *Nua sí lhwá; Owase a no lé fémbe* 'ich wäre fast

<sup>42</sup> Africa VIII S. 356 f.

<sup>43</sup> ib. S. 359.

gestorben; aber Gott hat mich mit Kreide bestrichen',<sup>44</sup> d. h. hat mich nochmals davonkommen lassen. Mancher sieht auch seine Orakelgeräte oder seine 'Medizinen' als eine Gabe Gottes an und seufzt beim Gebrauch: *Owase wángirant* 'Gott, du mußt helfen!' ... In einem Sterbehans sagt man: *Owase a mo timdānī* 'Gott hat ihn zurückgenommen' oder *Owase mī a mo wē* 'Gott hat ihn hinweggenommen'.<sup>45</sup>

»Owase's Gericht.« Nach dem Tode kann Gott »mit einem Menschen ... auch ein Verhör anstellen und ihn über sein Erdenleben ausfragen. Versucht der Abgeschiedene aber dabei zu flunkern, dann sagt ihm Owase: 'Ich weiss schon, wie das ist; ich habe ja alles gesehen'. Es können auch Zeugen auftreten und ist ein solcher noch lebend auf Erden, so wird mit dem Prozess gewartet, bis der Betreffende gestorben und auch ins Totenreich eingegangen ist ... Owase straft nicht 'mit der Hand', sondern spricht das Urteil und stösst den Bösen von sich'.<sup>46</sup>

Es gibt auch ein göttliches Wesen, Mokase.

»Wer ist Mokase? Manche erklären ihn für den Teufel, Satan ... Das Wesen des Satans ist Verführung und Anklage, der Widersacher Gottes; aber gerade diese Farben sind im Bilde Mokase's nicht zu sehen. Er ist nicht Widersacher, sondern Knecht, der Gottes Strafgerechtigkeit ausübt. Er ist im heidnischen Denken ein Stück aus Gottes Bild, herausgebrochen und verselbständigt. Viele verstehen ja auch in der Christenheit nicht Gottes Liebe und Gnade und seine Heiligkeit und strafende Gerechtigkeit zu vereinen. Es gehört zur Verzerrung des Gottesbildes, dass der heidnische Mukwiri diese beiden Seiten des Gottesbildes auseinanderreist und sie zwei Personen zuschreibt: Owase und Mokase'.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> »Dieser Ausdruck rührt von folgender Handlung her: Haben die Richter in einer Streitsache entschieden, so nimmt einer von ihnen von der Feuerstelle etwas graue Asche und streicht dem, der im Rechtsstreit obgesiegt hat, die Asche an die rechte Schläfe als Zeichen, dass er gewonnen hat. Dieser Ausdruck wird nun bildlich gebraucht für alle Fälle, wo einer Ursache zur Freude hat und diese auf den Freudebringer Owase zurückführt.« Africa VIII S. 361. Anm. 1.

<sup>45</sup> Africa VIII, S. 360 f.

<sup>46</sup> ib. S. 366 f.

<sup>47</sup> ib. S. 369.



»Der Häuptling oder ein von der Volksversammlung bestellter Medizinnmann erhält oft den Auftrag, in der Neumondnacht durchs Dorf zu gehen und für Dorf und Dorfgenossen Schutz und Segen zu erflehen. Solches Gebet schliesst mit den Worten: *Qwàse, á na uréant; ica sea ndi embóá, na só bréa ekèni*, 'Gott erhöre mich; ich will die Heimstatt in Ordnung bringen; ich habe nichts Böses getan'.<sup>48</sup>

Auch bei dem Eintritt des Mädchens in die Ehe und bei der Geburt der Kinder wird Gott angerufen bzw. gepriesen.<sup>49</sup>

»Frechheit und Überheblichkeit kann Gott nicht leiden. Es geziemt sich für den Menschen, dass er sich dem grossen Herrn unterwirft und sein Geschick aus dessen Hand annimmt.«<sup>50</sup>

### Bafioti.

»Nsambi hat Gewalt über alles, Nsambi oder seine Macht, seine Lebens- und Schaffenskraft ist in der Erde, im Wasser, in der Luft, in Pflanzen, Tieren, Menschen. Wenn er will, kennt er die Gedanken der Menschen wie ihre Taten, sieht er sie, ob sie schlafen oder wachen, im Freien, in den Hütten, am Tage, in der Nacht.

Nsambi spendet den Regen, auf dass die Pflanzungen gedeihen und es den Menschen gut gehe, wenn sie gut sind. Nsambi sendet Dürre, Hungersnot, Seuchen und andere Übel, damit die Menschen leiden, hinsiechen und sterben, wenn sie böse sind.«<sup>51</sup>

Von der Erschaffung der Menschen gibt es viele Berichte. Nach einer Schilderung »wären sie«, (die Menschen), »und zwar ihrer fünf oder zehn oder noch viel mehr, Nsambi gleichsam durchgebrannt und am Spinnenfaden, am Regenbogen zur Erde gelangt.«<sup>52</sup>

»Ein richtiger Fetisch hat mit Nsambi gar nichts zu tun. Bunssi oder Mkissi ussi tut nichts ohne Nsambis Willen. Sein Warten besteht darin, das Wohl und Wehe der auf Nsambis Erde lebenden Gesamtheit zu ordnen, die Fruchtbarkeit der Erde und

<sup>48</sup> Africa VIII, S. 362 f.

<sup>49</sup> ib. S. 363.

<sup>50</sup> ib. S. 365.

<sup>51</sup> Pechuel-Loesche, E., Die Loango-Expedition 3: 2, Stuttgart 1907, S. 266 f.

<sup>52</sup> ib. S. 267.



die Verteilung der Niederschläge zu regeln. Dafür ist ihm massgebend, ob die Menschen das Tschina, die auf Nsambi zurückgeführten Verbote und Gebote, einhalten oder übertreten. Dieses Tschina ist als grosses Tschina von anderen ... zu unterscheiden. Das grosse oder göttliche Tschina ... richtet sich gegen Unsittlichkeit und Verbrechen, gegen Störung der öffentlichen Ordnung und soll auch der Fürstenkaste geltende Verbote ... mit umfassen ...

Die Verletzung, der Bruch des göttlichen Tschina bringt Unheil über einzelne Gebiete oder über das ganze Land.<sup>2</sup>

«Wie immer es vordem mit der Gottheit gewesen sein mag, jetzt ist sie unsichtbar, aber überall, wobei gewiss an die von ihr ausgehende Lebenskraft gedacht wird ... Fragt man nach dem eigentlichen Aufenthalte der Gottheit, so pflegen die im Freien Stehenden mit gespreizten Fingern nach oben zu weisen und die Arme nach allen Richtungen zu bewegen. Sie meinen sonach den Himmel. Über die Lebensführung Nsambis sind genaue Überlieferungen nicht vorhanden. Nsambi mag in einem Hause wohnen, er mag allenthalben weilen und gänzlich bedürfnislos sein. Manche meinen, dass er in der Weise eines mächtigen reichen Herren lebe, ein grosses Gefolge und seiner Winke gewärtige Diener, vielleicht auch Frauen und Kinder habe. Wer kann das wissen?

Nsambi (a) mbote, Gott der Gute, will den Menschen wohl, er tut nichts Schlimmes gegen sie, dies tut Nsambi (a) mbi, Gott der Böse. Vielen ist die gute und böse Gottheit nur der eine Nsambi, der, je nach dem Verhalten seiner Menschen, sie entweder ungestört und ordnungsmässig dahinleben lässt oder zürnend sie heimsucht, indem er allerlei Übel über sie verhängt. Anderen ist die Gottheit ein wirkliches Doppelwesen, von denen jedes nach Verdienst der Menschen seine Macht ausübt.

Häufiger als Nsambi (a) mbote und Nsambi (a) mbi wird Nsambi (a) mpungu erwähnt. Diese Bezeichnung wäre als Nsambi der Mächtige aufzufassen. Mpungu ... bedeutet etwas Gewaltiges, Zeugungskräftiges, mit hervorragenden Eigenschaften Ausgestattetes ... Demnach wäre das Wort bloss als ein bezeichnender Zusatz zum Namen Nsambi zu betrachten. Trotzdem könnte auch Nsambi (a) Mpungu geschrieben und übersetzt werden: Nsambi

<sup>2</sup> Pachtel-Loesche, S. 277.

und Mpungu oder Nsambi, der Sprössling von Mpungu. Denn auch dafür gibt es mannigfaltige Überlieferungen.

Es wird erzählt, Mpungu sei Nsambis Vater und als Mpungu (a) *mpuène* der Grossmächtigste, der Allbeherrscher gewesen. Mpungu habe sich mit Nsambi veruneinigt und habe ihn verbannt. Des weiteren: Er habe seinen Sohn gesandt, statt seiner Menschen auf der Erde zu machen; um nach denen zu sehen, die ihm einst am Regenbogen aus dem Himmel entwischt waren; um die Wehklagenden zu beruhigen. So kam Nsambi zur Erde, als ein Wanderer, dem Volke zu helfen. Er war gut zu den Menschen. Mpungu sandte den Hunger, dass er in den Bäumen wühle, die Menschen zu mahnen. Aber Nsambi fing den Hunger ab, die Feldfrüchte gediehen, und die Menschen hatten zu essen. Mpungu sandte die Krankheit. Nsambi hielt sie fern von den Menschen oder heilte die Menschen. Endlich sandte Mpungu das Sterben. Das traf die Menschen und nahm ihnen den Atem weg, denn es war stark wie Mpungu.

Andere Berichte besagen, dass Mpungu die Mutter Nsambis ... gewesen sei ... Dann heisst es wieder in südlichen Teilen des Landes: auch Mpungu sei geboren worden, und zwar von einer Mutter namens Ndesu oder Nesu ... Andere betrachten Mpungu gleichsam als ein Seitenstück zu Nsambi und als die Mutter vom Ndesu.<sup>4</sup>

»Die Leute fühlen sich unter bedrohlichen Umständen, nur nicht im Kriege, unmittelbar abhängig von seinem Walten, und stellen ihm ... ihre Geschicke anheim. Das geht schon aus ihren Reden hervor. Wer einer Krankheit zu erliegen fürchtet, wer um den Ausgang eines ihn tief berührenden Unternehmens bangt, mag sich mit den Worten trösten: Nsambi hat die Macht, wie Nsambi will. Wenn ein Fahrzeug durch gefährliche Brandung, über eine Stromschnelle zu leiten ist, und wenn man deshalb den Steuermann ermahnt und anspornt, entgegnet der mit einem Hinweis nach oben: das ist Nsambis Angelegenheit. Bei einem Todesfalle mögen sich die Hinterbliebenen mit dem Ausspruche beruhigen: Nsambi hat ihn befohlen, abzurufen. Auch Frauen in schweren Kindesnöten schreien zu Nsambi, dass er sich erbarme ...

Wem öffentlich ein empfindliches Unrecht geschieht, wem es

<sup>4</sup> Pechuel-Loesche, S. 269 f.



an Leib und Leben geht, der verweist manchmal angesichts mächtiger Fetische mit Worten und Gebärden auf Nsambi und führt dabei einen kurzen feierlichen Reigen aus.»

### Pygmäen.

»Zwar sind auch die Pygmäen des nördlichen Kongobeckens nicht unbeeinflusst geblieben, aber sie haben doch ihre geistige Eigenart weitgehend bewahrt. Es besteht daher hier die Möglichkeit, Reste alten Glaubens zu finden. P. Schebesta hat nun, und zwar bei allen von ihm besuchten Gruppen, die Verehrung eines höchsten Wesens gefunden. Gerade die Beobachtungen dieses gewissenhaften, objektiven Forschers lassen es nicht mehr zweifelhaft erscheinen, dass bei den afrikanischen Pygmäen ein höchstes Wesen verehrt wird. Die Bezeichnung für dieses höchste Wesen ist bei den einzelnen Gruppen verschieden. Am häufigsten sind die Namen Mungu (bei den Bakongo und Basua), Kalisia (oder Muëma, bei den Bambuti) und Tore (oder Muri-Muri, bei den Efe). Die Vorstellungen über das Wesen dieser Gottheit sind ebenfalls nicht einheitlich, doch lassen sich eine Reihe gemeinsamer Züge feststellen. Ganz allgemein wird die persönlich gefasste Gottheit als Schöpfer und Erhalter aller Dinge und Lebewesen angesehen. Man fürchtet dieses höchste Wesen, weil es Krankheit und den Tod schickt und im Gewitter seine drohende Macht fühlen lässt.«<sup>2</sup>

»Die Efe im Bereich der Balesen haben ein höchstes Wesen, Tore. »Tore wohnt im Himmel und beobachtet von hier aus die Menschen. Man fürchtet ihn als böse Macht, weil er Nachts die todbringenden Krankheiten schickt. Wer Nahrungsmittel fortwirft, wird von ihm durch den Blitz getötet ... Tore hört und sieht alles und holt beim Tode eines Menschen Herz und Seele zu sich nach oben ... Aber so sehr man auch die vernichtende Kraft in ihm fürchtet, bei einem Todesfalle sieht man doch den guten Gott in ihm, der die menschliche Seele zu sich nimmt ... Tore, der Welterschöpfer, gilt im allgemeinen als der Erste, der Nichterschaffene; allerdings gibt Schebesta auch eine Legende wieder, in der zwei mystische Wesen, Ogbu oro und Ou ororo, als Eltern Tores genannt werden ... Bei den Balese (Negeren) wird übrigens

<sup>2</sup> Immenroth, W., Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika. Leipzig 1933, S. 153 f.



das böse Prinzip, der Teufel, auch häufig *Tore* genannt, doch bezeichnen sie zuweilen auch ihren guten Gott, den sie in der Regel unter dem Namen *Londi* anrufen, als *Tore*.»<sup>6</sup>

•Interessant sind die anthropomorphen Vorstellungen, die sich bei den *Bambutü* über *Kalisia* finden. Sie glauben, dass *Kalisia* ihnen die Spuren des Wildes weist und während der Jagd, hinter dem Schützen stehend, die Pfeile lenkt. Im Traume kündigt er den Alten die günstigen Lagerplätze an und führt die Gruppe auf ihren Wanderungen. Der Name *Kalisia* wird nur bei den Kleinkindern im vertrauensvollen Sinne gebraucht, die Neger fürchten *Kalisia* als böse Macht.»<sup>7</sup>

•Gebete mit feststehenden Formeln hat *Schebesta* nirgends beobachtet. Er hörte nur kurze Bitten, wie 'Gott, gib mir Wild' oder 'Mungu, lass mich Honig finden', während die Opfergabe mit den Worten 'Mungu, das ist für dich', in den Wald gelegt oder geworfen wird. Die Anrede des höchsten Wesens mit 'Vater' ist zwar häufig, aber doch nicht bei allen Pygmäen verbreitet; auch darf daraus nicht ohne weiteres auf ein kindlich-gläubiges Vertrauensverhältnis geschlossen werden. Dieser Annahme widerspricht vor allem die enge Verbindung, die zwischen dem höchsten Wesen und dem Regenbogen, der gefürchteten Himmelschlange *Ambelema*, besteht. Die *Bakongo* erklärten ausdrücklich: 'Mungu und *Ambelema* sind dasselbe'. Auch der Regenbogen wird unter dem Namen 'Vater' angerufen. Man fürchtet ihn, weil auch er die Menschen tötet. Den gleichen Glauben haben die *Balen-Pygmäen*. Bei ihnen werden sowohl *Borumbie* («das höchste Wesen») als auch der Regenbogen 'Vater' genannt. Allem Anschein nach fürchteten und verehrten die Pygmäen einst im Regenbogen den Herrscher über Blitz und Donner. Diese Gewittergottheit scheint im Laufe der Zeit mit den Vorstellungen eines höchsten Wesens verschmolzen zu sein, obgleich 'nirgends und von niemandem der *Bakongo*' ausgesagt wurde, 'dass Mungu es sei, der Blitz und Donner macht'. Dieser Bemerkung *P. Schebestas* widerspricht allerdings die Beobachtung, dass sich die *Bakongo* beim Erscheinen eines Regenbogens in ihrer Hütte verkriechen und rufen: 'Geh weg, Mungu, geh fort du'.»<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Immenroth, S. 154 f.

<sup>7</sup> ib. S. 155 f.

<sup>8</sup> ib. S. 157.

Wir meinen aber, dass wir es hier mit der immer schillernden Auffassung des höchsten Wesens zu tun haben. Der Hochgott, der ein Himmelsgott ist, kann bisweilen als eine Erscheinung am Himmel gedacht werden, sei es die Sonne, sei es der Mond oder, wie hier, der Regenbogen. Diese Unbestimmtheit im Wesen des Hochgottes scheint etwas Charakteristisches zu sein, weil wir sie oft wiederfinden.<sup>8</sup>

»Das Opfer der Pygmäen unterscheidet sich nach unserer bisherigen Kenntnis gerade dadurch von dem der Neger, dass es nicht den Ahnen oder Naturgeistern, sondern dem persönlich gedachten, höchsten Wesen dargebracht wird.«<sup>9</sup>

»Bei den westafrikanischen Pygmäen sind die Verhältnisse, nach den Mitteilungen P. Trilles zu beurteilen, etwas verschieden. Das höchste Wesen scheint dort entschieden ein Deus otiosus zu sein. Der alleinige Gott, an den sie glauben, ist Kmvum, den sie auch Kua bako, den Herrn des Himmels nennen, während Kmvum die Bedeutung hat: »Celui qui vit, qui commande.«<sup>10</sup> »Kmvum ist der Schöpfer aller Dinge und Wesen, auch der Geister. Er hat sich, wie auch die Neger glauben, von den Menschen abgewandt und in den Himmel zurückgezogen. Die Pygmäen erklären allerdings, »ce n'est pas Lui, c'est nous, qui l'avons abandonné.«<sup>11</sup>

»Die Gestirne, vor allem Sonne und Mond, werden nach P. Trilles Darstellung von den Pygmäen nicht als göttliche Wesen aufgefasst. Trotzdem ist eine Verehrung von Sonne und Mond durch kultische Veranstaltungen bei ihnen verbreitet. Die Sonne gilt bei ihnen als »une demeure du Dieu Créateur, et habituellement l'instrument dont il se sert pour répandre ou entretenir la vie«. Trilles meint, dass schon die Bezeichnung von Gott und Sonne jede Gleichsetzung ausschliesse, da Gott Kmvum genannt wird, die Sonne aber Mbako, Herr des Himmels. Dieser Name wird jedoch auch häufig für das höchste Wesen verwandt ... Einmal jährlich, wenn die Hauptregenzeit beendet ist, findet auf einer versteckt liegenden Lichtung eine Feier zu Ehren der Sonne statt, an der jedoch nur die Männer aktiv teilnehmen. Von einem

<sup>8</sup> Siehe S. 34; 44.

<sup>9</sup> Immenroth S. 158.

<sup>10</sup> Trilles, *Ches les Fanga*, Les Miss. cathol. XXX, S. 61.

<sup>11</sup> Immenroth S. 160.



direkten Sonnenkult kann in diesem Falle aber kaum die Rede sein. Zwar sind die Tänze und Gesänge an das Tagesgestirn gerichtet, das Opfer jedoch wird Kimwun dargebracht. Sicherlich ist hier ein Rest einer alten Sonnenverehrung erhalten. Doch muss vorläufig die Frage offen bleiben, ob dieser Sonnenkult einer Jäger- und Sammlerkultur entsprungen ist.<sup>12</sup>

»Der Mond gilt ebenfalls nicht als Gottheit oder Geist, sondern als Prinzip der Fruchtbarkeit ... Sein Name ist Pë, und man glaubt, dass seine wachsende Gestalt mit einem Geist zusammenhängt ... der ihn zeitweise bewohnt. Dieser Geist ist ein Bote Gottes, der die geheimsten Gedanken der Menschen sehen kann. Man vermeidet es daher, sich dem Mondlicht auszusetzen ... Auch der Mond wird alljährlich einmal durch eine zeremonielle Tanzfeier verehrt, und zwar unmittelbar vor der Regenzeit. Der Mondtanz ist den Frauen vorbehalten; die Männer sind nur Zuschauer.«<sup>13</sup> Es scheint mir, als ob man es auch hier mit dem Rest eines alten Mondkultus zu tun hätte. Doch besteht natürlich auch die Möglichkeit, dass die Mondverehrung von den Bantu übernommen ist.<sup>14</sup>

Über das eigentliche Wesen des Hochgottes erfahren wir nichts.

### Schilluk.

»Die Vorstellung des *Jrok* als des Höchsten Wesens weicht nicht von der Vorstellung ab, welche andere Völker Afrikas von ihrem höchsten Wesen haben. Ihr höchster Geist ist Schöpfer aller Menschen, Erheber des Guten sowie des Bösen, Schädlichen; weil das Gute selbstverständlich ist, tritt das Böse um so zeller hervor, und im täglichen Verkehr wird darum das Wort mehr von der schädlichen Seite betrachtet. Und endlich wird dieser höchste Geist auch stark anthropomorphisiert. Er ist ein Mensch, aber ein Übermensch, Oberkönig, und in alten Erzählungen sind gewisse feste Redensarten, die sogar sehr respektlos und unartig von ihm reden. Das haben sie aber mit fast allen ihren Landeskindern gemein, und sie bringen es fertig, *Jrok* bald in ab-

<sup>12</sup> Immenroth, S. 164.

<sup>13</sup> *ib.* S. 166 f.

<sup>14</sup> *ib.* S. 166 f.



geschmackten Fabeln herunter zu würdigen, bald ihn wieder in feierlichster Weise durch die schönsten Lieder als ihren Herrn und Gott anzuerkennen.<sup>18</sup>

»Fragt man den Schilluk über die Ursachen der Krankheiten, so erhält man zur Antwort: »*Jwok*, der den Menschen schafft und tötet, schickt die Krankheit auf Fürbitten der Verstorbenen, die sich wegen erlittenem Unrecht an dem Erdenkinde rächen wollen.«<sup>19</sup>

»*Jwok* entspricht dem Sinne nach etwa unserem Worte Geist und ist die volle Bedeutung des Terminus *Jwok*, wie folgt:

a) Schöpfer aller Dinge,

b) Urheber des Guten und Bösen,

c) jede geheime Kraft, alles Übernatürliche, Übermenschliche, Seele, Unbekannte, Natur, Leben, Ausserordentliches und Grossartiges, alles was sich als Äusserungen des höchsten Wesens kundtut.«<sup>20</sup>

»Dass das höchste Wesen auch Urheber des Übels ist, darf nicht verwundern, denn *Jwok* ist immer nur als Menschenkönig gedacht, der nach seinen Launen dem einen gibt, dem andern verweigert oder ihn bestraft.«<sup>21</sup>

Aus den Liedern und Erzählungen, in denen das höchste Wesen eine handelnde Person ist, werden im folgenden einige Beispiele angeführt.

»Ich bitte Gott den Geber, Gott den Beschützer,  
Den Gott den Geber soeben band ich um den Leib,  
damit ich einher gehe mit dem Halse schwarz.

Frei übersetzt:

Ich habe den *Jwok* bei mir, mir umgelanden, und so bin ich den Feinden ein Gegenstand des Schreckens geworden, sie haben keinen Mut mehr, mich anzufallen.

In deinen Ländern gibt es der Streitigkeiten viele,  
Und diese Händel schleitet mir Gott allein von jeher ...»<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Hofmayr, W., Die Schilluk, Wien 1925, S. 168.

<sup>19</sup> ib. S. 192.

<sup>20</sup> ib. S. 193 f.

<sup>21</sup> ib. S. 194.

<sup>22</sup> ib. S. 198 f.

Diese Lieder werden zu ihren Kriegs- und Königstänzen gesungen. Wie Hofmayr sagt, suchen die Schilluk bei *Jwok* besonders Hilfe und Rettung in Lebensgefahr.<sup>21</sup>

Die guten Eigenschaften *Jwok's* lassen sich folgendermassen zusammenfassen:

Er ist der Schöpfer. Er ist der höchste Herr der Naturkräfte. Bei *Jwok* erbittet man sich den Regen. Er ist Erwähler der Könige. Er ist »gütiger Vater, Hilfe in der höchsten Not, und besonders Hilfe der Armen, Kranken und Verlassenen«.<sup>22</sup>

Seine bösen Eigenschaften gehen aus den folgenden Beispielen hervor:

»... den Königssohn holte zu sich Gott ...»  
 »... mich fasste Gott mit starker Hand»  
 »... Gott ist streng, tötet die Leute.»

»Ich bitte Gott allein,  
 denn er lenkt die Lanzen»  
 »Lanzen werfen  
 ist der Krieg des grossen Geistes.«<sup>23</sup>

### Kaffa.

»Die Bekenner nennen den *Hego* auch *Abo* (*abō*) oder Vater oder Sonne. Er ist den Bekennern angeblich so auch in der Sonne (*abō*) verkörpert und wird von ihnen als Vater (*abō*) angerufen. Sie rufen den *Hego* auch mit »*Abist!*«, d. h. »O Sonne!« oder »O Vater!« an. Er ist so ein Lichtgott oder Himmelsgott, jedoch kein Sonnengott« ...

»Der *Hego* überfällt auch Kranke und Krüppel, d. h. er macht krank. Von dem *Hego* besitzen die Kaffitscho, d. h. die Bekenner, keine Sinnbilder, keine Malereien, keine Schnitzwerke, keinen Zauber und keine Zaubermittel. Sie machen auch solche von ihm nicht. Die Bekenner verehren den *Hego*, sie beten ihn an und opfern ihm ihre Kinder durch seine Priester, damit sie sein Übelwollen besänftigen und sein Wohlgefallen erlangen, um dadurch

<sup>21</sup> Hofmayr, S. 198.

<sup>22</sup> *ib.* S. 199 f.

<sup>23</sup> *ib.* S. 200 f. Die letztangeführte Aussage wird von Hofmayr S. 201 paraphrasirt: »Blutige Schlachten will der grosse Geist«.

vor Krankheit bewahrt zu bleiben, um viel Vieh zu gewinnen, um gute Ernten zu haben und um zu Reichtümern, Ehren oder Siegen zu kommen. Glück und Unglück der Menschen hängen ihnen von *Hego* ab. Er kann ihnen gütig und ungütig sein. Seine Gnade können sie durch Opfer erlangen und reichliche Opfer befreien sie auch von seiner Ungnade.<sup>24</sup>

### Masai.

Ihr Gott heisst 'Ngai und ist ein körperloses Wesen, ein Geist. Über sein Aussehen denken die Leute nicht nach ... Gott ist der Schöpfer der Welt, der Erde und alles dessen, was sie beherbergt. Er beherrscht alles durch seinen Willen. Er ist der Hüter der natürlichen und sittlichen Weltordnung. Die im Leben des Volkes und des Einzelnen geltenden Gesetze und Gebote sind Ausdruck seines Willens. Gott ist allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, gütig, unendlich, ewig ... Gottes Güte verzeiht den Menschen viel und lange. Doch die Menschen sind zu schwach und sündig, als dass Gott nicht von Zeit zu Zeit zur Besserung strafen müsste. Er tut es dann durch Krankheit, Dürre oder Viehseuchen ...

Die Sonne (eng olon) gilt vielfach als ein Abglanz Gottes, ebenso wie das farbenprächtige Morgen- und Abendrot. Die Wolken verhüllen Gott vor den Augen der Menschheit, sie umgeben ihn, von ihnen herab schaut er auf das Getriebe der Erde. Hieraus scheint es erklärlich, dass die Masai die Röte des Morgen- und Abendhimmels 'Ngai nanjugi, die Wolken 'Ng ai nabor und den blauen, wolkenlosen Himmel 'Ng ai narok' nennen. Es heisst dies wörtlich 'der rote Gott', 'der weisse Gott' und der 'schwarze Gott', ist aber sinngemäss mit 'das göttliche Rot', 'das göttliche Weiss' und 'das göttliche Schwarz' zu übersetzen, denn tatsächlich sehen die Leute in diesen Erscheinungen keine Götter, auch nichts Gottähnliches oder gleich ihm zu Verherrlichendes.<sup>25</sup>

Dass aber diese Auffassung Merkers den tatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht wird, zeigen zur Genüge die Angaben Hollis, bei dem wir über das Verhältnis zwischen dem »schwarzen«

<sup>24</sup> Bieber, Friedrich J., Kaffa II, Münster 1923, S. 387 f.

<sup>25</sup> Merker, M., Die Masai, Berlin 1910, S. 294 f.



und dem »roten« Gott Auskunft erhalten. Er gibt nämlich den folgenden Text:

*The story of the gods.*

»There are two gods, a black one and a red one. The black god is good, and the red god malicious.

One day the black god said to the red one: 'Let us give the people some water for they are dying of hunger'.

The red god agreed, and told the other one to turn on the water. This he did, and it rained heavily.

After a time the red god told the black one to stop the water as sufficient rain had fallen.

The black god was, however, of opinion that the people had not had enough, so he refused.

Both remained silent after this, and the rain continued till the next morning, when the red god again said that enough had fallen. The black god then turned off the water.

A few days later the black god proposed that they should give the people some more water as the grass was very dry.

The red god, however, was recalcitrant and refused to allow the water to be turned on again.

They disputed for some time, and at length the red god threatened to kill the people, whom he said the black god was spoiling.

At this the black god said: 'I shall not allow my people to be killed', and he has been able to protect them, for he lives near at hand, whilst the red god is above him.

When one hears the thunder crashing in the heavens it is the red god who is trying to come to the earth to kill human beings; and when one hears the distant rumbling, it is the black god who is saying: 'Leave them alone, do not kill them!'.<sup>20</sup>

Nach Hollis haben wir es also bei den Masai mit zwei Ausgestaltungen des Himmelsgottes zu tun, die als zwei verschiedene, gegen einander feindliche Götter auftreten.

Diese Beobachtungen, die man in den von Hollis gesammelten Texten machen kann, werden von Fokken bestätigt. Er betont, dass die verschiedenen Benennungen dieser Gottheit sich dadurch

<sup>20</sup> Hollis, A. C., *The Masai*, Oxford 1905, S. 294 f.

erklären lassen, dass die Masai im Himmelsgewölbe die Verkörperung des Gottes erblicken. Ist aber Ngai das Himmelsgewölbe, dann müssen der rote und der schwarze Gott Tag und Nacht darstellen, den hellen und den dunklen Himmel. Fokken erklärt auch, dass hier im Grunde oft nur von einer einzigen Gottheit die Rede sein kann.

Auch bei den Masai wird der Gott als Zelt-Zuteiler betrachtet, der einem jeden Wesen die Lebensdauer zumisst. Ist jemand gestorben, so sagt man, dass das gemäss dem Willen Ngais geschehen sei, zufolge der Bestimmung Ngais. Der Gott setzt selbst den Todestag fest. Ist jemand aus Todesgefahr errettet worden, so wird auch das auf ein direktes Eingreifen Ngais zurückgeführt. Man sagt, dass Gott den Betreffenden geschützt habe.

Ngai ist ein typisch unberechenbarer und launenhafter Gott. Er weist in voller Ausprägung die Züge einer Schicksals- und Glücksgottheit auf. Kann jemand Reichtum und viele Nachkommen sein eigen nennen, so pflegt man zu sagen, dass Gott ihm all das geschenkt habe. Ja sogar wenn jemand auf unrechtmässige Weise zu seinem Eigentum kam, erklärt man, Ngai hätte ihm dazu verholfen. Hat andererseits jemand Unglück, so zweifeln die Stammesmitglieder nicht im mindesten daran, dass er von Ngai gehasst wird, und man sagt, dass der Gott den betreffenden mit Unglück flütere. Auf Fokkens Frage, warum denn Gott einzelne Menschen begünstige, wurde ihm erwidert, dass man das nicht wisse, ebensowenig wie man Kenntnis davon habe, ob ein vom Unglück Verfolgter etwas Unrechtes getan und sich dadurch den Hass des Gottes zugezogen habe.

Die Masai fühlen sich absolut abhängig von dem Willen und der jeweiligen Laune des Höchsten Wesens. Darum beten sie zu ihm. Sie beten sowohl einzeln wie auch in Gemeinsamkeit. Und zwar nicht nur beim Auftreten ausserordentlicher, relativ selten vorkommender Phänomene (wie z. B. Gewitter, Hagel etc.), sondern auch bei regelmässig wiederkehrenden Erscheinungen (z. B. Sonnenaufgang und Mondwechsel), ferner auch bei gewissen den ganzen Stamm angehenden Unternehmungen, also bei Kriegszügen und dergleichen.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Fokken, H., Gottesanschauungen und religiöse Überlieferungen der Masai (Archiv für Anthropologie, N. F. Bd. XV, 1917), S. 242—243.



## Kamba.

»The lack of concreteness in the Akambas conception of *mulungu* as a person, appears also from the fact that, in certain contexts, the word appears in the plural, but then it is formed according to the second class of substantives . . ., which embraces objects without independent individual life, such as trees and parts of the body. Then it generally means 'luck, good fortune, chance': *mulungu musao* 'good luck', *m. mupuku* 'bad luck'.<sup>29</sup> Damit scheint in Zusammenhang zu stehen, dass der Tod von Mulungu geschaffen ist.<sup>30</sup> Aber dessen ungeachtet »it cannot be maintained that the Akamba, any more than any other Bantu peoples, conceive Mulungu as a sort of impersonal power. They look upon him as the creator of all things, and therefore call him also *mumbi* 'the one who fashions, the creator'.<sup>31</sup>»

Mulungu wird gar nicht oder wenigstens sehr selten durch Opfer oder in anderer Weise verehrt. »Mulungu does us no evil, so wherefore should we sacrifice to him?»<sup>32</sup> sagen die Kamba. »This motive for not worshipping is found among many of the Bantu peoples, who, from the religious point of view, are undeniably somewhat cold and practical.»<sup>33</sup>

»At most it is only occasionally, and then on some special occasion, that they pray to Mulungu.» Dies scheint bei Geburt der Kinder gewöhnlich zu sein. Lindblom hörte anlässlich eines solchen Ereignisses das folgende Gebet: »*mumbi*, thou who hast created all human beings, thou hast conferred a great benefit on us by bringing us this child». <sup>34</sup> Die Gebete um Regen werden dann und wann an Mulungu gerichtet.<sup>35</sup>

## Kikuyu.

»First we have *Gothaitaya Ngai*, which means 'to beseech Ngai', or 'to worship Ngai'. Ngai is a name of the High God. The difference between deity worship and ancestor worship is demon-

<sup>29</sup> Lindblom, G., Akamba, Uppsala 1920, S. 243.

<sup>30</sup> *ib.* S. 253.

<sup>31</sup> *ib.* S. 244.

<sup>32</sup> *ib.* S. 244 f.

<sup>33</sup> *ib.* S. 245.



strated by the fact that *Gothaithaya* is never used in connection with ancestral spirits.<sup>22</sup>

\*The Conception of a Deity. The Kikuyu believes in one God, Ngai, the Creator and giver of all things. *Ngai Moombi wa Indo ciothe na mohei kerende Indo ciothe*. He has no father, mother, or companion of any kind. He loves or hates people according to their behaviour. The Creator lives in the sky, but has temporary homes on earth, situated on mountains, where he may rest during his visits. The visits are made with a view to his carrying out a kind of 'general inspection', *Koroora thi*, and to bring blessings and punishments to the people ... Ngai cannot be seen by mortal eyes. He is a distant being and takes but little interest in individuals in their daily works of life. Yet at the crises of their lives he is called upon. At the birth, initiation, marriage and death of every Kikuy, communication is established on his behalf with Ngai. The ceremonies for these four events leave no doubt as to the importance of the spiritual assistance which is essential to them.<sup>23</sup>

\*Ngai manifests himself in various ways. The sun, the moon, the stars, rain, rainbow, lightning and thunder, are looked upon as manifestation of his powers. Through these signs he can reveal his love or hatred. For instance, when there is thunder and lightning it is taken as a warning to clear the way for Mwenenyaga's<sup>24</sup> movements from one sacred place to another. When a man happens to be stricken by lightning it is said that he was so stricken for daring to look upwards to see Mwenenyaga stretching himself and cracking his joints in readiness for his active service to chase away or smash his enemies. It is taboo to look towards the heavens during a thunder-storm ... In the ordinary way of everyday life, there are no prayers or religious ceremonies, such as 'morning and evening prayers'. So long as people and things go well and prosper, it is taken for granted that God is pleased with the general behaviour of the people and the welfare of the country.

In this happy state there is no need for prayers. Indeed they

<sup>22</sup> Africa X 8, 308

<sup>23</sup> ib. 8, 308 f.

<sup>24</sup> \*In prayers and sacrifices Ngai is addressed by the Kikuyu as *Mwenenyaga* (Possessor of Brightness)\*, ib. 8, 309.

are inadvisable, for Ngai must not needlessly be bothered. It is only when humans are in real need that they must approach him without fear of disturbing him and incurring his wrath. But when people meet to discuss public affairs or decide a case, or at public dances, they offer prayers for protection and guidance. When a man is stricken by lightning it is said: 'He has been smashed to smithereens for seeing Ngai in the act of cracking his joints in readiness to go to smash and chase away his enemies'. It is said that lightning is a visible representation of some of God's weapons which he uses against his enemies. Ngai has no messengers whom he may send on ahead to warn people of his coming and to prepare and clear the way. His approach is foretold only by the sounds of his own preparations. Thunder is the cracking of his joints, as a warrior limbering up for action. It is also the noise of his approach in general, as if drums were being beaten and horns blown to warn the people of the presence of the Heavenly Chief. Further he uses lightning as a sword to clear his way. He will strike down trees, men, animals, and blast open land. *Ngai ndigiagiagwo*, 'Ngai must never be pestered'. This is a saying must used in Kikuyu. It has wide implications. It means, in the first place, that even if a terrible calamity, such as the death of his child, should befall a man, his attitude must be one of resignation, for the people know that Ngai gives and has the power to take away. The man is not left hopeless, for Ngai may restore his losses; another child may be born to him.<sup>28</sup>

Verschiedene Formen von Gebeten an Ngai:

«Asking for Blessing.

1. Say the Elders may have wisdom and speak one voice.
2. Praise Ngai, Peace be with us.

1. Say that the country may have tranquillity, and the people may continue to increase.

2. Praise Ngai, Peace be with us.

1. Say that the people and the flocks and the herds may prosper and be free from illness.

2. Praise Ngai, Peace be with us.

1. Say the fields may bear much fruit, and the land may continue to be fertile.

2. Praise Ngai, Peace be with us.

<sup>28</sup> Africa X 8. 310 f.



In prayers of this nature no sacrifice is made. For the Kikuyu turn to God and offer sacrifice only in serious matters, such as drought or outbreak of an epidemic and great distress. In this case the Kikuyu, who believe in the law of give and take, expect Mwenenyaga to answer their prayers favourably in return for the present given him in the way of the animal killed for the sacrifice.<sup>37</sup>

Wenn man krank wird oder vom Blitzschlag getroffen ist, sucht man auch mit Ngai in Verbindung zu treten.<sup>38</sup>

Dem Mwenenyaga d. i. Ngai wird bei verschiedenen Gelegenheiten geopfert. Dies geschieht durch »die Älteren« die als in direkter Verbindung mit Ngai stehend betrachtet werden. Die Opfer werden Ngai dargebracht, um von ihm Regen, Wachstum und Säuberung der wachsenden Saat zu erlangen. Auch beim Ernten des Korns wird ihm geopfert. Bei diesen Opfern werden auch verschiedene Gebete an Ngai gerichtet.<sup>39</sup> Ich führe hier einige Proben solcher Gebete an:

»Reverend Elder (God), who live on Kerenyaga, you who make mountains tremble and rivers flood, we offer to you this sacrifice that you may bring us rain. People and children are crying, sheep, goats and cattle (flock and herds) are crying. Mwenenyaga, we beseech you with the blood and fat of this lamb which we are going to sacrifice to you. Refined honey and milk we have brought for you. We praise you in the same way as our forefathers (*Ndemi na Mathathi*) used to praise you under this very same tree, and you heard them and brought them rain. We beseech you to accept this our sacrifice and bring us rain of prosperity. (Chorus or respond). Peace, we beseech you, Ngai, peace be with us.»<sup>40</sup>

»Mwenenyaga, you who have brought us rain of the season, we are now about to put the seeds in the ground, bless them and let them bear as many seeds as that of *gekongi*.»<sup>41</sup>

»Mwenenyaga, you have brought us rain and have given us a good harvest, let people eat grain of this harvest calmly and peacefully. Do not bring us any surprise or depression. Guard us

<sup>37</sup> Africa X S. 311 f.

<sup>38</sup> ib. S. 312.

<sup>39</sup> ib. S. 313–323.

<sup>40</sup> ib. S. 316.

<sup>41</sup> ib. S. 319 »The *gekongi* is a very prolific creeper».



against illness of people or our herds and flocks, so that we may enjoy this season's harvest in tranquillity.' Chorus: 'Peace, praise ye Ngai, peace be with you!'<sup>47</sup>

### Djagga.

Die Djagga verehren ein Wesen, das sie *Ruwa* nennen und das deutlich einen uranischen Charakter hat.

»Die Dschagga sprechen in einem Atem ganz unbefangen von *Ruwa* als dem Tagesgestirn — *Ruwa* geht auf, *Ruwa* geht unter, *Ruwa* scheint sehr — und von *Ruwa* als göttlichem Wesen: *Ruwa* hat die Menschen erzeugt, usw. . . . *Ruwa* droht oft zu einer blossen Idee oder Ahnung sich zu verflüchtigen, die keine praktische Bedeutung mehr hat . . . Nach dem Gesagten werden die Vorstellungen der Dschagga über *Ruwa* charakterisiert durch eine grosse Unbestimmtheit . . . Allerdings gibt es gewisse allgemeine Züge, mit denen *Ruwa* ausgestattet wird. Aber sie ergeben eben schattenhafte Umrisse, kein Bild . . . Das einzige Gebiet, auf dem seine Macht nicht in Kollision tritt mit der der Geister, scheint, nach der übereinstimmenden Meinung der Meisten, das Gebiet der atmosphärischen Wirkungen: Regen und Dürre, die Nahrungsmangel im Gefolge hat, kommen ja offensichtlich von oben herab . . . Nur der Tod derer, die im natürlichen Alter sterben, scheint sich auf *Ruwa* zurückzuführen . . . Charakteristisch für den Begriff von *Ruwa* ist es, dass man in gewissen Ausnahmefällen auf ihn zurückgreift. Von einem solchen, der auf unerklärliche oder plötzliche Weise, etwa durch einen Unfall oder durch ein wildes Tier, ums Leben gekommen ist, hört man den Ausdruck: *ni Ruwa lyake lyambāha* = sein *Ruwa* hat ihn getötet. Krüppel darf man nicht verlachen, *Ruwa* hat sie so gemacht. Wenn eine allgemeine Hungersnot ins Land kommt, so heisst es: *Ruwa lyat ka* — *Ruwa* kommt.

Das an den oben angeführten Ausdrücken Bezeichnende ist nun dies, dass, wie man finden wird, in ihnen *Ruwa* sich ersetzen lässt durch: Schickung, Schicksal; *mudu o Ruwa* — einer, der sich auf sein gutes Glück verlassen muss . . .

Ein ganz ohne Anhang dastehender, schutzloser Mensch heisst: *mudu o Ruwa* — einer, der *Ruwa* zugehört, der sich auf *Ruwa*

<sup>47</sup> Africa X S. 322 f.

verlassen muss . . . Wenn die Leute oftmals zu den Geistern gebetet haben, ohne Frieden und Freude zu finden, wenden sie sich zum Himmel, zu *Ruwa*, dem Erzeuger der Menschen. Denn sie sprechen: Der Erzeuger der Menschen ist Gott, der im Himmel ist; . . .

Von Gott haben sie keine deutlichen Vorstellungen, sondern sie machen sich über ihn verschiedene Gedanken. Dass sie sich solche verschiedenen Gedanken über Gott machen, erkennt man daran: 1. Am Tag sagt man wohl: Dem *Ruwa*, der hier am Himmel wandelt, verdanken wir die Rettung dieses Menschen. So sagt man also, wenn man die Sonne am Himmel sieht. 2. Nachts stellt sich einer wohl in den Hof, sieht direkt himmelwärts und spricht: *Ruwa*, Häuptling, Heil dir! Du hast mich den Tag (gut) verbringen lassen, lass mich auch die Nacht (gut) verbringen! — Auch am Morgen sehen viele in derselben Weise gen Himmel, nach dessen Mitte, also nicht gerade nach der Stelle, wo die Sonne aufgeht. Sie sprechen dabei: Dank sei dir, *Ruwa*, Herr, du hast mich in der Nacht beschützt! . . . Es scheint, dass sie bei *Ruwa* zwar auch an die Sonne, aber mehr an den Himmel im ganzen denken. Wenn man geradezu glauben würde, dass die Sonne *Ruwa* sei, da würde doch der, der in der Nacht (zu *Ruwa*) betet, nach unten blicken, weil man glaubt, dass die Sonne nächtlicherweise sich unter der Erde (herumwandelnd) befinde.<sup>42</sup>

*Ruwa* aber ist das Bantuwort für Sonne.<sup>43</sup> *Ruwa* scheint also doch irgendwie als die Sonne aufgefasst zu werden. Hiermit stimmt die folgende Angabe überein: »Der Mond aber sei die Frau des *Ruwa* und die Sterne seien die Kinder des *Ruwa*«. <sup>44</sup>

»*Ruwa* bleibt immer, wie er ist, nur streift er eben umher. Was dir *Ruwa* bestimmt hat, das trifft dich auch . . . Wenn *Ruwa* erzürnt ist, dann sterben alle Länder aus. *Ruwa* kennt Mitleid. Wenn es *Ruwa* beliebt, einen Menschen gern zu haben, so wird er gross. Ein kleiner Mensch, der verachtet ist und von den anderen geplagt wird, wird später gross und vornehm werden. Wenn *Ruwa* will, so kommt Regen . . . Auch der Donner ist etwas von *Ruwa* gesetztes. Blicke ja nicht unverwandt gen Himmel, sonst wirst du 'die Kälber Gottes' sehen! An manchen Jahren sieht man in

<sup>42</sup> ARW XIV, 1911 S. 196 f.

<sup>43</sup> ib. S. 193. Anm.

<sup>44</sup> ib. S. 198.



der Nacht (am Himmel) etwas wie eine Schlange, das sich bewegt (ein Meteor), das ist ein 'Kalb des *Ruwa*'. Wenn das jemand sieht, so bedeutet das Schlimmes, vielleicht den Tod. Ein anderes ist ein Komet. Das ist ein Zeichen von *Ruwa*. Wenn es erscheint, so will *Ruwa* die Menschen schlagen.<sup>46</sup>

Wenn man ohne Erfolg die Geister angebetet hat, wendet man sich an *Ruwa* mit Gebeten. Ebenso opfert man ihm, wenn den Geistern viele Tage hindurch umsonst Opfer dargebracht worden sind.<sup>46</sup> Wenn man in den Krieg geht, so finden Opfer an *Ruwa* statt.<sup>47</sup>

Diese Angaben, die von J. Raam stammen, werden durch einige Mitteilungen Gutmanns vervollständigt.

»Von Gott selbst haben die Wadschagga die Vorstellung nicht, als ob er jenseits des blauen Himmelsgewölbes wohne. Sie lehnen diesen Gedanken sogar energisch ab. Seine Stelle ist vielmehr zwischen Erde und Himmel. Sie nennen den ganzen Himmel selbst wieder *Iruva* und sagen, das sei Gott, der gleichsam die ganze Menschenwelt umschliesst; das feste Himmelsgewölbe, das nach ihrer Meinung aus Stein ist, nennen sie 'n gina, ... Gott wohnt nicht auf der Sonne, sondern der ganze Himmel ist *Iruva*. Von hier aus lässt sich aber einigermaßen erklären, warum Sonne und Gottheit mit gleichem Namen bezeichnet werden, denn auch für die Sonne gilt dieser Name nur abgeleiteterweise. Ursprünglich hat man bei *Iruva* nicht an das blendende Tagesgestirn gedacht, sondern an das ganze Himmelsgebäude. Himmelsanbetung ist also der eigentliche Ausgangspunkt ihrer Gottesidee.«<sup>48</sup>

Auch Gutmann hebt hervor, dass *Ruwa* eine Schicksalsmacht ist:

»Auch das Ende des Lebens steht in Gottes Willen. Sie sagen vom Menschen: »Gott holt ihn, gleichwie er ihn schickt.« »An dem Tage, da Gott den Menschen bildet, weiss er den Tag seines Todes.« Auf eine Drohung antwortet man: »Du kannst mich nicht töten, das ist Gottes Sache allein«. Steht die Vernichtung des Lebens bei ihm, so wird er es auch bis dahin bewahren. Wer z. B. auf eine Schlange tritt und ihrem Biss entgeht, der spricht:

<sup>46</sup> ARW XIV, S. 198.

<sup>47</sup> ib. S. 199.

<sup>48</sup> Gutmann, B., Dichten und Denken der Dschagganeger, Leipzig 1909, S. 179.



»Gott hat mich bewahrt«. Mit den Worten: »Gott geleite dich glücklich«, entlässt man ein Familienglied in die Fremde.

Trotz aller dieser Äusserungen ist es aber Tatsache, dass die Verehrung Gottes bei ihren religiösen Zeremonien nur eine geringe oder gar keine Rolle spielt. Nicht nur, weil er trotz aller Einzeltzüge ihnen ein fremdes, fernes Wesen bleibt, während die Ahnen ihnen vertraut und nahe sind, sondern auch, weil von Gott ihnen keinerlei Not und Trübsal droht.<sup>39</sup>

Dass die letzte Angabe Gutmanns nicht korrekt ist, geht wohl aus dem mitgeteilten Material klar hervor.

### Konde.

»Wenn Trockenheit herrschte«, berichtet Merensky, »versammelten sich die Häuptlinge am Ufer des Sees, am Gottesstein. Da wurde ein Opfer geschlachtet, und das Fleisch wurde in das 'Gotteshaus' gelegt. Ein Häuptling als Vorbeter schöpfte mit einem Flaschenkürbis Wasser aus dem See, nahm davon in den Mund und blies es auf die Erde, bis das Gefäss leer war. Dann betet er: 'Mbamba! Kiara! Du hast uns Regen verweigert, schenke uns Regen, damit wir nicht sterben. Errette uns vom Hungertode, du bist ja unser Vater, wir sind deine Kinder, du hast uns geschaffen, weshalb willst du, dass wir sterben? Gib uns Mais, Bananen und Bohnen! Du hast uns Beine gegeben zum Laufen, Arme zum Arbeiten und Kinder auch, gib uns nun auch Regen, dass wir ernten können! Bleib Gott zornig und hielt die Dürre an, so gingen die Leute wieder hin, um wieder ebenso zu beten, bis sie erhört wurden.'<sup>40</sup>

»Nach Merensky thront diese Gottheit nach dem Konde-Glauben zusammen mit den 'Gotteskindern' über dem Firmament. Er sei leuchtend weiss und von menschenähnlicher Gestalt, offenbar eine Personifikation des leuchtenden Himmels.«<sup>41</sup>

»Nach Merensky glaubten die Konde-Leute aber auch an ein böses Prinzip, einen persönlichen Teufel, den 'Mbassi', der unsicht-

<sup>39</sup> Gutmann S. 184 f.

<sup>40</sup> Fülleborn, F., Das Deutsche Njassa- und Ruwum-Gebiet, Berlin 1906, S. 320.

<sup>41</sup> Ib. S. 316.

bar sei, sich aber nächtlicherweile vernehmen liesse und den man durch Opfergaben milde stimmen müsse.»

»Es dürfte aber mit dem 'Mbassa' wohl folgende Bewandnis haben. Wie aus verschiedenen Notizen hervorzugehen scheint, verehren als den 'Mbassa' die Abkömmlinge einer aus Ukinga eingewanderten und nicht weit von der Missionstation Manow ansässigen, angesehenen Priesterfamilie ihre Gottheit offenbar den Kiara oder eine ihm analoge, vielleicht von den Wakinga übernommene Gottheit, und die Vertreter des Missi wurden wohl auch mit demselben Namen wie ihre Gottheit selbst bezeichnet, ganz ebenso, wie man die Missionare im Kondelande 'Gott' nannte.»<sup>2</sup>

### Barundi.

Der höchste Gott bei den Barundi wird Imāna genannt. Über ihn gibt es mehrere Glaubensvorstellungen, die von Zuure gesammelt sind. Der Charakter seines Wesens wird von vielen Sprichwörtern beleuchtet. Ich führe hier einige aus der Sammlung Zuure's an.

- »1. les choses de demain sont vues par *Immāna*.
- 5. la femme qu' *Immāna* t'a destinée vaut mieux que celle choisie par l'œil.
- 11. il enlève à celui à qui il a donné.
- 20. la créature n'est pas au dessus du Créateur.
- 22. l'ennemi veut mettre fin à vos jours, *Immāna* vous sauve.
- 23. le front de l'homme est défait, détruit par celui qui l'a créé.
- 28. celui qui donne quand il veut, ne donne pas à tous ceux qu'il voit.
- 33. personne ne dépasse le jour fixé pour lui par *Immāna*.
- 57. là où *Immāna* tourne les choses, la perdrix mettrait en fuite le chien.
- 60. ne refuse pas ce qu'*Immāna* te donne.
- 61. tu mourras de la manière qu'*Immāna* t'a prédestinée.
- 62. *Immāna* le Donneur t'a donné, il reste *Immāna*.»<sup>3</sup>

»Voici quelques expressions qui sont comme un acte de résignation dans la malchance.

<sup>2</sup> Pilleborn S. 316 f.

<sup>3</sup> Anthropos XXI, S. 746 ff.

Je n'ai pas rencontré *Immāna*.

Je n'ai pas vu *Immāna*.

il n'y a plus d'*Immāna* (de bonheur).

*Immāna* lui est défavorable.

« puisqu'*Immāna* l'a laissé, il meurt.

c'est qu'*Immāna* l'a prédestiné.»<sup>4</sup>

Dazu gibt es eine Menge anderer Aussagen über *Immāna*, deren Inhalt Zuure zusammenfasst. »Il ne change pas. Il est toujours le même. On ne peut pas dire: Il est vieux, Il est jeune. Est-ce qu'il devient vieux? demandent ils . . . Il voit, Il sait tout. Rien ne Lui est caché. Il fait ce qu'il veut. Il donne comme Il veut, à qui Il veut, . . . Il peut déroger aux lois de la nature. Quelqu'un fût il dans la tombe pourrait respirer (si *Immāna* le veut ainsi). S'il le voulait la perdrix mettrait le chien en fuite. Il peut se rendre visible, s'il le veut, et Il s'est montré sous les formes d'un aigle, d'un oiseau etc. Ce qu'il prédit, arrive. Il voit ce qui arrivera demain. Personne n'échappe au sort qu'*Immāna* lui destine, personne ne dépassera le jour d'*Immāna*. Il est partout.»<sup>5</sup>

Die Namen, die man ihm gibt, heben das Schicksalsmässige seines Wesens hervor. Ich führe einige an:

«*Rugira*, le faiseur.

*Rugaba*, Celui qui donne, qui est maître.

*Rubana*, Celui qui voit.

*Immāna mbi*, le mauvais *Immāna*.

*Ruramba*, *Hangitafi*. Qui donne à l'un, pas à l'autre. Qui donne la discorde.

*Intake*, Qui arrange mal pour quelqu'un.

*Hamye*, Qui jette un mauvais sort.

*Inyadsi*, Qui pille.

*Ruratura*, Le noir, le défavorable.»<sup>6</sup>

*Immāna* ist aber zugleich ein guter Gott, der den Menschen wohlthut, ihnen Kinder und grosse Herden gibt usw.<sup>7</sup> Er ist also ein ausgesprochener Schicksalsgott, zugleich gut und böse, und vollkommen unberechenbar.

<sup>4</sup> *Anthropos* XXI, S. 743 L.

<sup>5</sup> *ib.* S. 768.

<sup>6</sup> *ib.* S. 741 L.

<sup>7</sup> *ib.* S. 767.



## Atchwabo.

«Mehr als von irgend welchen anderen höheren Wesen hört man von *Mulugu* reden. *Mulugu* hat die Welt gemacht, die ersten Menschen, die Tiere, die Bäume und alle Pflanzen. Er gibt dem Land den Regen und den Feldern Fruchtbarkeit. Wenn man den Seelen auch alle Opfer gebracht hat, die notwendig sind, damit die Feldfrüchte gedeihen, und wenn dann trotzdem eine Missernte entsteht, so kann keine Seele daran etwas ändern, denn *Mulugu andeale papanumba* — *Mulugu* hat uns ein Verachtendes gegeben. *Mulugu* gibt auch den Frauen Fruchtbarkeit oder verweigert sie ihnen. Und wenn eine Frau auch alle Mittel angewandt hat, wenn sie richtig 'betanzi' worden ist und auch alle Vorschriften eingehalten hat, die der Zauberer ihr gegeben hat, so kann *Mulugu* ihr trotzdem ihre Kinder versagen, denn *muinja di iene* — er ist der Herr. Wenn ein Kind in den ersten Tagen nach der Geburt stirbt, 'ist es zu *Mulugu* zurückgekehrt'. Wenn ein alter Mensch krank wird und man sieht, dass es mit ihm zu Ende geht, dann nennt man diese Krankheit 'Bote *Mulugu*'. 'Wenn die Menschen krank sind, sagen sie: Habe ich *Mulugu* erzürnt? Vielleicht'. Und dann trauern sie auf diese Weise. Sie sprechen so und weinen: dass ich doch gerettet werden müge. Sie sprechen zu ihrem Heiler: Ich habe mich gegen *Mulugu* vergangen. — Wenn man krank ist, kauft man beim Zauberer Medizin. Wenn *Mulugu* will, stirbt der Mensch dann nicht, sondern bleibt am Leben. Wenn *Mulugu* aber will, dass ein Mensch stirbt, so kann der Zauberer ihm gute Medizin geben so viel er will, der Mensch stirbt doch und bleibt nicht bestehen; denn der Herr ist er! *Mulugu* ist der Atchwabo ein persönliches Wesen, Schöpfer aller Dinge, des Kosmos und des Individuums. Ihm gehören alle Dinge. Er ist Herr über Krankheit und Gesundheit, über Leben und Tod. Er ist auch Herr der Zauberei, der Dämonen und der *muizima* ('Seelen der Verwandten'). Sie haben ihren Wirkungskreis, in dem ihre Macht sich auswirken kann, wenn *Mulugu* nicht gegen sie ist. Ihm gegenüber aber sind sie ohnmächtig; gegen ihn ist jede Anstrengung nutzlos und irrelevant. Ziemlich am Schlusse meines Aufenthaltes habe ich je ein Opfer und ein Gebet gefunden, die beide nach *Mulugu* gelten.»

\* Festschrift P. W. Schmidt, Wien 1928, S. 671 f.

•Bezüglich *Mulugu* ergeben sich aus dem Dargelegten folgende Sätze:

1. *Mulugu* ist nicht mit der Zauberkraft identisch. Er steht souverän über ihr und kann ihre Auswirkung hindern, ganz wie es ihm beliebt.

2. *Mulugu* ist auch in keiner Weise durch die *minimu* in seinem Wirken eingeengt.

3. *Mulugu* ist auch Herr aller Dinge.

4. *Mulugu* ist auch Herr des Menschen und sein Leben kann er einrichten, wie er will. Er kann dem Weibe auch Unfruchtbarkeit schicken, was für die Mutchwabofrau das grösste Übel ist. Und während man allerhand kleinere Übel auf den bösen Einfluss von missgünstigen Seelen, Dämonen oder auf Zauberei zurückführt und sie auch mit Zauberei zu bekämpfen trachtet, so schreibt man die grossen Eingriffe ins Leben des Individuums: Fruchtbarkeit und Kinderlosigkeit, Krankheit oder Gesundheit, Leben oder Tod letzten Endes nur *Mulugu* zu. Und wo *Mulugu* will oder nicht will, da gibt es für den Eingeborenen keine Zauberei, kein Kämpfen und kein Wehren mehr, wo *Mulugu* gesprochen hat, dort ist der Lebenskampf zu Ende.

5. Das angeführte Gebet spricht davon, dass die Frau *Mulugu* oft um Kinder gebeten habe. Aus diesem Grunde und auch noch auf andere Erfahrungen gestützt halte ich es für wahrscheinlich, dass noch mehr derartige Gebete an *Mulugu* gerichtet werden und Opfer auch.<sup>8</sup>

### Ronga.

•Above the gods whom the common people know, worship and call by name, there exists a power which to the majority remains ill-defined and which they express by the word *Heaven* (*Tilo*). This word *Tilo*, which in the ordinary language, is not used to designate the blue sky . . . , contains a far deeper and more comprehensive meaning. I shall not attempt to throw complete light on these ideas, which are so dim in the Native mind . . .

#### 1. *The definition of Heaven.*

*Tilo* is a grand word; . . .

<sup>8</sup> Festschrift P. W. Schmidt, S. 674.



'Before you come to teach us that there is an All-Good Being, a Father in Heaven, we already knew there was a Heaven, but did not know there was anyone in it.' Such was the declaration of one the most intelligent women of our congregation at Lourenço Marques, who was also the best acquainted with all the ancient Ba-Ronga customs. Timotheo Mandlati said to me, on the other hand: 'Our fathers all believed that life existed in Heaven' (butomi oyi kone bitwen). It is quite certain that, according to the ideas of the Thongas, as well as to those of many other tribes, Heaven was a *place*, . . . But Tilo is something more than a place. It is a *power* which acts and manifests itself in various ways. It is sometimes called *Host*, Lord. But this power is generally regarded as something entirely impersonal. Thongas appear to think that Heaven regulates and presides over certain great cosmic phenomena to which men must, willingly or unwillingly, submit, more especially those of a sudden and unexpected nature, by which I mean above all rain, storms and in human affairs, death, convulsions and the birth of twins. From this idea spring certain very characteristic customs, which I shall proceed to describe briefly.

It is Heaven that afflicts children with those terrible and mysterious *convulsions*, which carry them off without their having been really ill, in a manner of speaking . . . 'He is ill from Heaven' — 'A ni Tila', said an old Native doctor to me in a low tone, referring to a case of this description. So Heaven is the great *nombo* (infantile disease) . . . But more than this, *it is Heaven which kills and makes live*. Hence the frequent expression: 'Heaven loved him', when someone has escaped some deadly danger, or is particularly prosperous, and 'Heaven hated him', when he has been very unfortunate, or has died. The same idea is expressed in the following dirge.

You deceive us, Tshabane!

We have heard Heaven thunder . . . The roaring will soon come.

We have seen two men who were going to throw the bones with references to Heaven . . .

Doubtless you have heard tell of the misfortunes of others; You will hear them talking of your own!

Enigmatic words, but, with the help of the Natives, I have unravelled their meaning: — You are deceiving us, Tshabane,



you who are trying to reassure us. We have heard Heaven. A storm has burst, there was a sudden downpour, a flash of lightning; Heaven has struck! It has killed some one. Two men passed by, terrified; they went to consult the bones, to try and find means to ward off these strokes of Heaven. Useless! If you have seen the sorrow of those who mourn, do not imagine that you will escape. It will soon be your turn!

Another song which contains a similar allusion to Heaven as the power which kills, has already been quoted ...<sup>10</sup>

Dieser Gesang lautet folgendermassen:

‘We are weeping, we are weeping! What shall we say to thee, King!’

This King is without doubt Heaven, the more or less personal being who kills or gives life ...<sup>11</sup>

‘This power, which causes lightning and death, also presides, in a very special way, at the *birth of twins*, so much so that the mother is called by the name of ‘Tilo’, — ‘Heaven’. — and the children ‘Bana ha Tilo’, — ‘Children of Heaven’. Now the arrival of two or three babies at the same time is looked upon by the Tongas as a great misfortune, a defilement in respect of which very special rites must be performed.’<sup>12</sup>

### Lambas.

‘The Lambas believe that there is a ‘high god’. He is generally called Leza, but there are various other names by which he is called. They give him the name Nyambi, used also by the Kaondes, and in oath-taking use Mulungu and Shyakapanga. He is often designated as Lyulu, which means in the first place ‘the heaven’. This term is also used out of respect for prominent chiefs ...

Leza is believed to be the creator of all things ... The Lambas say that he created the sun before he created the moon, and that the stars were created later still ...

The part played by Leza in present matters is said to be as follows:

<sup>10</sup> Junod, H. A., *The Life of a South-African Tribe* 2. ed. London 1927, II S. 429 ff.

<sup>11</sup> *ib.* I S. 207.

<sup>12</sup> *ib.* II S. 433.

(1) He sits on his throne judging the affairs of the people in his country . . . He has *impenba* (counsellors) who assist him in these cases and *wamulonda* (watchmen) who carry messages to his *ifilolo* (headmen).

(2) He appoints *ifilolo* to the work of guarding the weir and the rainfall. They have to . . . flash the knives of Good, and thus send lightning when the rain falls. He gives and withholds rain.

(3) He sends *amanata* (leprosy), akapokoshi (kafir pox), ichi ug wali (small pox) . . .

(4) When death occurs it is said . . . 'It is God himself who has taken him'.

There is no worship of Leza, no *ukwicumbu* (gift to avert disaster) as to the *awami* (spirit mediums), no *ukupapa* (ceremonial offering) as to the *imiposhi* (spirits of departed), and no *ukupapatila* (prayer). People fear him too much, and consider him beyond their reach; they can but say . . . 'O God, help us!' Only one prayer to God has been identified . . . 'O God, give us rain, us, your people!'

It is said that God is angered when people sin deeply, when they commit adultery, steal or murder, and that he punishes by sending leprosy and smallpox. But there is no way of approaching him for a cessation of these judgments, the people have just to bear them . . .

Of thunder the Lambas say . . . 'It is God who is thundering today!'<sup>12</sup>

### Ha-sprechende Stimme.

«Let us hear what living men say themselves of the Power they dimly discern working in the world. We have talked with many old men who had not come under the influence of Christian teaching, and will transcribe here the actual words of two of them — both intelligent old chiefs.

This is Shikanzwa's version:

To-day Leza turned over, and abandoned his old ways. To-day he is the same, he is altogether different, for he is not as he was in distant years before the white chiefs (i. e. the Europeans) came. At that time he was truly the Water-giver and all things

<sup>12</sup> Doke, C. M., *The Lambas of Northern Rhodesia*, London 1931, S. 225 ff.



were still sufficient on earth as they had been established from the beginning. Then Leza was still fresh (or young or new). Whereas to-day there is no heavy rain, no continued rain and no great hail-storms. As I am Shikanzwal to-day we say: Leza has grown old, he has become that ancient one, of long ago. That is what we suppose, because the water which he rains down is supposed to be like tears from the eyes of men when they weep. So it is when one becomes aged, when he weeps tears, he lets them dribble down his chest — and that is how we judge Leza to be. To-day we say again, we do not know Leza now, we speak, we imagine there is one who will harden his head by being shaven, and he will see and see clearly what will be from Leza and the things which he will do nowadays. In yonder years we found wealth of various kinds of property, but to-day there is none — no, no. He is Owner-of-his-things: all things are his. He cannot be charged with an offence, cannot be accused, cannot be questioned, cannot be claimed from: none of the things can be done to him which we do to our fellow-men on earth. He gives and rots. Vengeance is his own. There is no flood to-day — no great giver of floods. This is how he is judged of; to-day Leza is not as he is wanted to be. Long ago he was the One who could be urged to do well, but to-day he has left off being so. And *Kambunga* said:

Long ago the *Ba-Ila* did not know Leza as regards his affairs — no, all that they knew about him, was that he created us, and also his unweariedness in doing things. As at present when the rainy season is annoying and he does not fall, why then ask of Leza different things: they say now: «Leza annoys us by not falling»: then later when he falls heavily they say, «Leza falls too much». If there is cold they say, «Leza makes it cold», and if it is hot they say, «Leza is much too hot, let it be overclouded». All the same, Leza as he is the Compassionate, that is to say, as he is Merciful, he does not get angry, he doesn't give up falling, he doesn't give up doing them all good — no, whether they curse, whether they mock him, whether they grumble at him, he does good to all at all times, that is how they trust him always. But as for seeing always his affairs, no, the *Ba-Ila* do not know, all they say is: Leza is the good-natured one; he is one from whom you beg different things. We *Ba-Ila* have no more that we know.



«In these native-told accounts, certain epithets are applied to Leza which need, and will repay, reconsideration. He is called *Shikakumama*. *Kukumama* is to beset any one — to cling to, adhere, persecute by unremitting attentions. The phrase gives the idea of Leza plaguing the old woman, castigating her by killing off her relations. Again he is called *Sungurasanyica*. *Kusunga* is to stimulate, stir up a person to do things, good or bad, by repeated solicitation. Long ago, says *Shikanzwa*, you could get Leza to do what you wanted by constant entreaty, but not so to-day. He is called *Shichenchemenica*. *Kuchenchemenica* (the active form of the verb) is to trade on a person's good nature, by asking for various things without a sense of shame, which you know you have no title to ask for. That is how Leza is regarded. He is called also; *Natamaukilewa*. *Kutamauka* is to be changeable in speech. To *tamaukila* a person is to ask him for something, and when you get it, say, «No, that's not what I want, give me something else». So is Leza treated by men. When no rain falls they say, «Leza you annoy us, give us some rain»; and when he sends plenty of rain they say: «You give too much»; when he sends cold they want heat; and when he sends heat, they want cold.

These are epithets that might be applied to any person whose character warranted it: they are different from the praise-names, which are peculiarly his. As we have seen in another connection, a praise-name is descriptive of qualities, capacities, possessed or supposed to be possessed by a person. What a man's character is, in the opinion of his fellows, may be gathered with accuracy from these names. So is it in regard to Leza. In no way can he better determined the *Ba-ila* theology than by a study of these praise-names.

*Chilenga* \* (also *Namulenga*) «The Creator». The word is derived from *kulenga*, to make, to originate, to be the first to do anything — not necessarily to create out of nothing, but certainly to produce something that did not exist before. The word is sometimes used of men; for instance, when one of us commenced to make bricks the people said of him: «*Ngu akalenga shifina um*

\* Among the *Ausuba* *Mulenga* is said to be the chief *mulungu* or nature spirit distinct from Leza: a benevolent spirit who can grant abundant rain. *Mlengi* is a title given by the *Manganja* to *Chiuta*.

*Bwila* («It is he who was the first to make bricks in the Ila country.») It is also used in the sense of establishing, instituting a custom. By calling Leza *Chilenga*, they mean that He made things and established the tribal customs. We were talking in our room one day with an old man; he picked up a beautiful wild-cat skin lying on the floor, and with some enthusiasm said, «Who but *Chilenga* could colour a skin like that? Yes, only He who is above. And all these things» — with a wide sweep of the arm to indicate the world in general — «He only!»

*Lubumba* («the Moulders») is a title made from the common Bantu word *kubumba*, to mould, shape, as a woman moulds her pots (cf. Kongo, Zulu, *bumba*; Suto, *bopa*). *Shakapanga* («the Constructor») is from another common root: *kupanga*, to put together, set in order, construct. The verb is not used commonly in Ila to-day, but occurs in many other Bantu languages (Lenje, Lala-Lamba, Wisa, Bemba, Swahili, Nyanja; Kongo, *Fanga*).

These three titles indicates that Leza is the maker of things. If we ask, what things? the answer is «all». Necessarily the «all» of a Central African native is restricted, but it comprises all that he knows, and the word to us could mean no more. *Mutalabala* is a name derived from *kutalabala*, to be age-lasting, to be everywhere and all times, equivalent to the phrase, *Uina ng'wela* («He has nowhere, or nowhen, that he comes to an end»).

*Namakungwe* is a title said to mean «He from whom all things come». The etymology is obscure. *Kukungwa* means to be well-dressed, and if derived from that root the name would mean «He (or rather, she) who is well adorned» — and might be taken to refer to the beauty of the world as the garment of God, but that is doubtful.

Other names bring Leza into relation with men: *Muninde* (kudinda, to watch, guard), «The Guardian»; *Chaba* (*kuaba*, to give, to allot to), «The Giver»; *Ipaokubozha* (*kupa*, to give; *kubozha*, to rot), «He who gives and causes to rot». He gives things, but His gifts are not permanent; fruits fall from the trees and decay; the rainy season passes into winter; the corn in the bins is spoilt by weevil, etc. *Ushaticakwe* means «Master, Owner, of his things». Leza is not only the master but the owner of all, and the ordainer of the fate of all. Life, as an old man said to us once, is like a labour ticket that the white men give to their workmen; before your time is up



you cannot leave, but as soon as it expires you have to go. So *Shatrukure* disposes of men. When we killed a deadly snake one day, a man greeted it by saying, «To-day you are dead! Killed by the white man! So was it orded by *Shatrukure* that you should come and be killed». The name gives expression to the deep underlying fatalism of the *Ba-ila*.

Other names have reference to the elements.

*Shakatabura*, «The Faller» (*kutabura* is to fall; used only of the rain; *Leza kutabura*; rain falls).

*Labolekanasuku* means «He who causes the masuko fruit to rot». *Mangwe* is said to mean «the Flooder»; *Shakamba*, or *Kamba*, is said to mean the Rain-Giver; but the etymology is obscure. *Namesi* is «The Water-Giver». (*Mesi* is an old form of *wenghi*; cf. Yao, *mesi*.) *Muamazaba* means «He of the sun»; (or «days»). *Lachumabumba*; «Deliverer of those in trouble».

Other less familiar titles are: *Mukuche* (*Kukulula*, to cut down and destroy); *Chembwe*, said to mean «He who takes away till there is only one left»; *Munakasungwe*, «Leader» (*kusungula*, to lead); *Munakachure*, or *Namachure*; *Namazungwe* (or *Namasungwe*); *Kayuyu*; *Mundandamina-Kalunga*\*; of the last four we have been unable to find any meaning.

These are some of the descriptive tembanda titles applied to *Leza*: *Labombotangula maumbuswa-uchi-atulana* («Dissolver of ant-heaps, but the maumbuswa ant-hills are too much for him»), *Wakazusha-kalumbwelandure*, *Latende-kanakasha-kumukuchila* («He can fill up all the great pits of various kinds, but the little footprint of the *Oribi* he cannot fill»), *Chaba-utakaaba-uchitadira* («The giver who gives also what cannot be eaten»).

These are names commonly applied to *Leza*. They are in no sense esoteric, but may be heard on the lips of anybody. It is just possible that some of the obscurer names may at one time or another have been of human beings, or *mizhimo*, though now applied only to *Leza*. We have heard, e. g., among the *Bambala* the name *Lukele* given to *Leza*; and He was described as having been the piler-up of the *Nambala* mountains. But it seems that *Lukele* was at some ancient date a human hero. At *Labwe* we

\* We have heard these other names for *Leza* among the *Bambala*: *Nzumakule*; *Mulundunama*; *Mundobwe*. The *Babala* and *Balanda* have the names *Shakapanga*; *Mande*.



have heard Leza called: *Bulongo-Namesi*. *Bulongo*, as we have seen, is the arch-demigod of the Ba-ila, probably once a man. If we did but know, the same might be true of other names; but at the same time we are certain that in the consciousness of the Ba-ila at present these names do not imply that Leza is the totality of ancient heroes; nor do they imply a recognition of many gods. To conclude that the Ba-ila were polytheists on the strength of these titles would be as accurate as saying it of the Parsis who are said to have a thousand and one names for the Supreme Being. The Parsi names, e.g. *Purvedegar*, the Provider; *Purvur-dar*, the Protector, etc. are similar to those of the Ba-ila; not names of multitudinous deities but praise-names of the one.

So much for the titles. What in everyday talk do the Ba-ila say of Leza? Now, when we say »it rains, it blows«, grammarians call the word »it« a prop-word; it remains in our language probably as evidence of an ancient belief that the sky fell in the form of rain: just as the Greeks talked of Zeus raining and afterwards dropped the noun and simply said: »it rains«. And that is how the Ba-ila speak to-day. Where we say »it« they say »Leza«. *Leza wabala* (»it is very hot«); *Leza uluungu* (»it blows«); *Leza wawa* (»it rains«), literally »Leza falls«. When it lightens they say: *Leza wakulala* (»Leza is fierce«); when it thunders, *Leza wandiadima* (»Leza makes the reverberating sound *ndi-ndi-ndi*«). *Chandwa-Leza* is the name given to anything struck by lightning: »that which is split by Leza«. *Leza wotikumuna masalo akice* (»Leza is beating his rugs«) is another way of describing thunder.

*Leza wazhika mai* (»Leza buries eggs«) is another description of thunder: just as a crocodile buries its eggs in the sand and returns to spot unmerringly, so does the thunder return in its season. *Leza wabwanga bushiku* (»Leza ties up the day«) is said of a disappointing short rainy season. *Leza wabonzha bushiku* (»Leza softens the day«) is said of the beginning, and *Leza wabusangula bushiku* (»Leza changes the day«) is said of the end of the rainy season. The rainbow is called *Buta bwa Leza* (»Leza's bow«). In regard to a death they may say: *Leza wakombala mungo wakwe* (»Leza snaps off his pumpkin«). The name is further used in solemn affirmation: *Leza! uyu Leza!* are common oaths. It is used also in cursing: *Leza wakuanda* (»May Leza split you!«).

It is not altogether easy to say to what extent these names and

phrases imply belief in a personal Being. The curse just quoted might be the invoking of the wrath of a person, or merely calling down lightning. Many of the names might very appropriately be applied simply to the elements.

The rain and the phenomena associated with it are the most important, the most striking, the most useful. In the Ha country it is supremely so. From the end of March till the end of October not a drop of rain falls. The small rivers either disappear entirely or remain as shrunken, broken pools. The water-holes dry up. As winter passes and August comes in, the sun grows in power until in the weeks preceding the rains the heat is almost unbearable. And then in the most impressive manner imaginable the welcome clouds gather, the wind suddenly veers round to the west, and a great storm passes over the country, heralding the incoming of the new season. And what a transformation! A day or two after the storm, nature is wearing a new face. Millions of little seedlings are pushing their way through the earth. The people have been hoeing their fields, and now the work is pressed on. To them, of course, the rain comes just at the time when they are wanting it: not that they cultivate in preparation for, and at the coming of the rains; but it comes when they cultivate. For months there has probably been a scarcity of food; and the coming of the rain is looked forward to eagerly and anxiously. Should its coming be delayed, or be scanty, great is the trouble.

Any one understanding these things, could appreciate at once the calling of the rain and thunderstorms by such names as *Chaba*: the giver of all good things; and *Muninde*, the Guardian of Men: seeing that it is from them that we derive directly all the material blessings we enjoy. And those other names are so aptly descriptive of the rainstorms that sweep the country: «The rotter of the masuko fruits» — the «Flooder». And when a man tells you that Leza is *Shichenchemenwa* («the good-natured one»); *Shintemwe* («the Compassionate»), you can see he has the rain in mind. The rain falls on the evil and the good, the just and the unjust; and falls, in greater or less amount, with regularity year by year. When it falls they say, «Leza falls»: although they have the common Bantu word for rain — *imvula* (cf. Luba, *imvura*; Suto, *pula*, etc.), yet they always speak of the rain as Leza. And the wind is Leza: thunder is Leza, the lightning is Leza. That is



to say, those elements themselves, not any personal being working in and through them. To generalize: Leza is the sky and what comes from it.

Such is one's first impression of the Ba-theology: but two facts must be remembered which correct that impression. The names are proper names. In form, Chaba, Labumba, Chilenga, etc., appear to be neuter, but are personal really: the use of the pronouns *wa* and *mu* — »he» (or she) and »him» (or her) is conclusive of this. Some of the names. — those beginning with *aa* — are really feminine: *Namesi* would mean, literally, »The mother of Water». And, further, the people themselves recognise that the water falling to earth is not really Leza, but is water sent down by him. *Walosha menzhi*, they say sometimes, »Leza drops water». There is much confusion in the minds of many of them, and the way in which they speak sometimes might lead one to think the contrary, but we have never yet met with any one who on being pressed would confound the one with the other. It is very likely that the metonymical use of »Leza» for rain is a survival from a time when the two were actually identified. We can think of them revering the elements themselves, then rising to the thought of a power behind the elements, and finally coming to think of that power as a person.

There is certainly in these names a personification of the powers of nature. But it is clear that the Ba-ila have gone a step beyond that and attained to the idea of a personal god. There is, of course, a vital distinction between the two stages of development. To personify simply means that you recognise the thunder, for example, as He instead of It. You get then a special god, one whose activities are confined strictly to one sphere, that of thundering. If you pray to him, or make offerings to him, it is only to avert disaster from the thunderbolt: you would not ask his help in case of ordinary sickness, for that would be outside his sphere of operations. But a personal god exercises a wider influence; if he begins as thunder, he comes to control the clouds, to feed his people, to watch over their interests, and so become the Father of men. That seems to be how the Ba-ila now regard Leza; not simply as a sky god, but as their god; though sufficient of the old views remains to make him in the minds of many little beyond a dispenser of the rains. It is no mere sky god of whom



the woman in the legend already related went in search, though his home was in the space above. And in the aetiological myths we have indications of a similar kind. In a later section we give the tale of how Leza in the beginning gave men grain. Here Leza is evidently more than the sun and rain which cause fruits and grain to ripen; in his solicitude for the well-being of the People he has placed on earth, he shows personal feelings: he provides for them, is grieved at their foolishness, and takes steps to repair the damage they have done to themselves.

In the story of *Chikambwe* — the blue jay who married the daughter of Leza — Leza is more than a sky god. The lightning is the opening of his mouth, his voice is the thunder, his sweeping descent is that of the tempest or thunderbolt. But he has some relationship to men; he speaks in the imperative, he imposes a taboo, he punishes *Chikambwe*, holding him responsible for her death. He is very human in his affection for his daughter: human, too, in his desire to avenge her.

It must be added that the Ba-ila are far from being convinced of the benevolence of Leza. He is over all — *watuchunikhila*, they say, «covers us» as the sky above, but this is not altogether a comfort. He is mostly regarded as an all-powerful Fate, to whom they trace much of the evil and sorrow of life. A person who is bereft of his children is called *mutabile-Leza* («one upon whom Leza has looked»).

We have been trying to reconstruct for ourselves the theology of the Ba-ila. We conclude that they have risen to the conception of a being closely related with the phenomena of the sky, who is also the maker of all things, and the guardian of men. Such cognition does not, of course, constitute religion, which is primarily a matter of emotion — an impulse to enter into mystical communion with the Being whose existence is felt in the world around them. What is the nature of that communion? We notice, first, the disparateness of Leza from the *mizhimo*. Everybody will admit that the *mizhimo* were once men; but we have never once heard a suggestion that Leza was ever a man, nor is he ever named a *mizhimo*. He stands in a class by himself. It is true that legends assign to him a wife and family, but that does not imply his humanity. The *mizhimo* are near to men; they are of the same nature, know human life from the inside, realise the wants of

men; Leza, on the other hand, is remote and takes little or no cognizance of the affairs of individuals.

Hence there arises a difference in the cult. Many tribes, indeed, that acknowledge Leza do not pray to him; he is otiose — too far removed from men to heed them. But the Ba-ila do seek to come into touch with him. They regard the *mishimo* as intermediaries between themselves and Leza; but on occasion they address him directly. They say (with no irreverence) »*matiri akwe malamfu*« (»his ears are long«), i.e. he can hear even words whispered in secret. But Leza has no *ikubi* as the great *mishimo* have; there is no individual who periodically summons the people to sacrifice to him. Generally speaking, it is only on occasions of special need, when the help of lesser beings is of no avail, that they seek him.<sup>16</sup>

»We have seen that Leza is regarded as having founded many of the customs, and that certain laws or regulations are said to be *shifundo shaka Leza* (»God's prohibitions«). But too much must not be made of that. The relation between Leza and men is not to be described as ethical. He has no title of Judge. It is true at times when they see a circle around the moon the Ba-ila will say: »To-day there is a *lubeta* above« (*Kudi lubeta kwizulu*), using the word describing the meeting of the chiefs and people to try a case. But this is no more than a picturesque description to-day, whatever it may once have meant. That Leza should take cognizance of all the doings of men, and regard them with approval or disapproval, is an idea quite foreign to their minds. In all their invocations of Leza there is no confession of sin.«<sup>17</sup>

### Barotse.

»... Man glaubt an ein unsichtbares, allwissendes Wesen, welches genau das Tun eines jeden beobachtet und mit jedem Menschen nach Belieben verfährt ...

Ihre richtige Benennung für das oben erwähnte allwissende Wesen ist »Nambe« = Njambe. Beim Aussprechen dieses Wortes erheben sie ihre Augen gegen das Firmament, weisen mit der Hand

<sup>16</sup> Smith & Dale, The Ha-speaking peoples of Northern Rhodesia II London 1920 S. 198 ff.

<sup>17</sup> ib. S. 211.



dahin oder sie tun dieses, ohne Njambe auszusprechen.<sup>28</sup> Sie meinen, das mächtige Wesen lebe »mo-Chorino«, d. h. im Blau des Firmaments. Stirbt jemand eines natürlichen Todes, so heisst es: »Njambe rief ihn hinweg«, unterlegt ein anderer im Kampfe mit seinem Nebenmenschen, mit wilden Tieren oder der Wut der Elemente, so heisst es: »Es geschah auf Njambe's Geheiss«, wird ein Verbrecher zum Tode verurteilt, so wird dies als die gerechte von Njambe gesandte Strafe angesehen und der Schuldige, der davon überzeugt zu sein scheint, ergibt sich demütig in sein Geschick, während der unschuldig Verurteilte ... wie die ihn begleitenden Freunde bis zum letzten Moment das grösste Vertrauen in Njambe's Allwissenheit setzend, auf eine Hilfe hoffen, die sich bei dem bei Hinrichtungen gebräuchlichen Giftgenosse im Erbrechen des Giftes äussern soll.\*

### Ovambo.

»Die Ovakuanjama nennen Gott Kalunga. Man weiss allerlei von ihm zu sagen: Er ist so gross wie ein Palmbaum und hat um seine Lenden einen mächtigen Gürtel, an welchem zwei grosse Körbe hängen. In den Körben hat er Gutes und Böses. Sieht er nun Menschen, die nach seinem Sinne tun, so nimmt er aus dem Korbe das Gute, Kafferkorn und andere dem Menschen wertvolle Dinge, und streut sie ihnen aus. Gefällt ihm aber das Treiben der Menschen nicht, dann holt er aus dem Korbe des Bösen oipute (ekelhafte Wunden, Zeichen seiner Ungnade) und streut sie aus; dann gibt es Hunger, Misswachs, Krankheiten und Unglück. Doch treten diese vereinzelt Reminiszenzen an eine göttliche Vergeltung im religiösen und sittlichen Empfinden vollständig zurück. Gelegentlich wird Kalunga ... auch als Regenspender gedacht. Man kann bei den Ovakuanjama oft Äusserungen hören wie diese: Kalunga hilf! Kalunga hat mich bewahrt. Kommt jemandem ein Stäubchen ins Auge, das ihn peinigt, so blickt er gen Himmel und sagt: Tu, Kalunga hilf mir! («tu» ist ein Ausruf, mit dem religiöse Handlungen eingeleitet werden.) Von Krankheiten, deren Ursprung man sich nicht erklären kann, heisst es:

\* Ich beobachtete viele, die es mit »Er da oben« oder »Er« umschrieben.

<sup>28</sup> Holab, E., Sieben Jahre in Süd-Afrika. II Wien 1881, S. 337.



sie sind Gottes. Wenn ein Mann getötet wird, der hätte entfliehen können, so sagt man von ihm: Gott hat ihn verlassen. Wer einem drohenden Unglück entgeht, von dem wird gesagt: Gott will ihn. In Zeiten grosser Kalamität kann man die Leute sagen hören: Gott ist daher gegangen. Mit dem Wort Kalunga werden auch Häuptlinge bezeichnet ...

Man verfertigt kein Bild von Gott, baut ihm keinen Tempel, opfert ihm nur sehr selten und betet nicht zu ihm ... Gott ist weit weg und kümmert sich nicht um die Menschen, darum auch diese sich nicht um ihn.<sup>20</sup>

### Herero.

«Die Herero glauben an einen Gott, der den Namen Ndjambi oder Ndjambi Karunga führt. Man spricht auch von Karunga, aber auf die Frage: 'wer ist Karunga?' antworteten die Herero: 'er ist Ndjambi.'<sup>21</sup>

Brauer spricht von einer stereotypen «Leerheit» der Nachrichten über sein Wesen. 'Zwar haben sie,' sagt Viehe, 'auch eine ganz dunkle Ahnung von einem höchsten Wesen. Dasselbe wohnt aber so hoch oben, dass die Menschen sich ihm nicht nähern können; seinerseits bekümmert es sich nur selten um seine Menschen hier unten auf Erden und dann nur, um ihnen Gutes zu tun.' Verehrung wird ihm nur in sehr geringem Masse gezollt.

Ebenso lautet der Bericht bei Irls, dem die Alten auf seine Frage nach dem höchsten Gott antworteten: 'Wir nennen ihn Ndjambi Karunga; er ist im Himmel droben und nicht in den Gräbern; er ist ein Gott des Segens, aber er zürnt und straft niemanden ... Warum sollen wir ihm denn Opfer bringen? Wir brauchen ihn ja nicht zu fürchten, denn er tut uns doch nichts Böses wie unser Ovakuru.' Anzeichen dafür, dass man Ndjambi Karungas Wohnsitz im Himmel sucht, liessen sich auch aus ihrem Glauben entnehmen, dass Regen, Blitz und Donner von ihm kommen. Und bei den Gebeten, die sie an ihn richten, aber nur dann, 'wenn ihnen unverhofft Glück in die Hände fällt', sehen sie staunend still gen Himmel und rufen: 'Ndjambi Karunga!' <sup>22</sup>

<sup>20</sup> Allgemeine Missions-Zeitschrift, 37, S. 314 f.

<sup>21</sup> Irls AfA 43 1917, S. 343.

<sup>22</sup> Brauer, E., Züge aus der Religion der Herero, Leipzig 1925, S. 51.

Wie Brauer hervorhebt, ist jedoch ungeachtet dieser Angaben Ndjambi nicht als eine nur gute Gottheit aufzufassen. »Ndjambi ist also durchaus nicht nur glückbringend, wie es aus manchen Nachrichten der Herero von den Missionaren herausgelesen wird.«<sup>22</sup> Für diese seine Meinung beruft er sich auf verschiedene Angaben. Weeks sagt über Ndjambi bei den Bangala: »Ndjambi, the destroyer-death, sickness and evil of all kinds emanate from this deity.«<sup>23</sup> Es werden Ndjambi aber nur die unerklärlichen Todesfälle zugeschrieben. »In cases of accidental death as the swamping of a canoe in a storm, or through overloading it, they said: Nyambe had caused the accident.«<sup>24</sup> Hierüber sagt Brauer: »Krankheit und Tod sind zumeist durch schwarze Magie veranlaßt, und der weisse Magier kann sie heilen. Ndjambi . . . sendet die Krankheiten und den Tod, die kein Zauberer heilen kann.«<sup>25</sup>

### Dama.

Von grösstem Interesse sind die Angaben, die über die Glaubensvorstellungen des Dama-Volkes in Südwestafrika vorliegen. Man darf annehmen, dass die Dama die Urbevölkerung Südafrikas bildeten und solange die Herren des Landes waren, bis Buschmänner, Hottentotten und Bantustämme ihnen die Macht streitig machten.<sup>27</sup>

Dass die Dama einer äusserst primitiven Kulturstufe zugehören, kann nicht bezweifelt werden.

H. Vedder, der hervorragendste Kenner jener Völker, hat in seiner Arbeit 'Die Bergdama' gezeigt, von welcher eigentümlicher Art deren Kultur ist. Sie haben zwar von ringsumher wohnenden höher entwickelten Stämmen mancherlei Kenntnisse und Erfahrungen übernommen, aber ihr ältester und eigenster, aus unmittelbarer Überlieferung hervorgegangener Kulturbesitz weist doch Züge auf, die uns berechtigen, sie noch tiefer als die Buschmänner zu stellen.

<sup>22</sup> Brauer S. 10.

<sup>23</sup> Weeks, Mission. Herald 1889 S. 260, angeführt bei Brauer S. 9.

<sup>24</sup> Bei Brauer S. 9.

<sup>25</sup> *ib.* S. 9.

<sup>27</sup> Vedder, H., Die Bergdama. I. Hamburg. 1923, S. 97 — Irle, L., Die Herero. Gütersloh. 1906, S. 149 — Weule, K., Leitfaden der Völkerkunde. Lpzg. u. Wien, 1912, S. 79.



die doch zu den allerprimitivsten Volksstämmen Südafrikas gehören.<sup>21</sup>

Eben darum ist es von ganz ausserordentlicher Bedeutung, dass wir bei den Dama schon einen ausgeprägten Gottesglauben antreffen. Ihr höchster Gott ist /Gamab oder — mit seinem vollständigen Namen — Gamab Ang-arab (Gamab mit dem kalten Mund). Diese Epitheton ist eine Anspielung auf Gamabs Macht über Leben und Tod. Denn ihm allein steht das Recht zu, die Menschen zu sich zu rufen und sie sterben zu lassen.<sup>22</sup>

Alles was lebt und wächst, hat Gamab geschaffen. Alle Kreatur ist von ihm abhängig; Menschen und Tiere, Bäume und Kräuter. Nur weil sein Wille es so bestimmt, reifen die Früchte und vermehren sich die Tiere. Gamabs Wirksamkeit findet im fest geregelten Gleichmass des Naturablaufs ihren Ausdruck: in der lebenszeugenden Kraft, die alljährlich von neuem die Natur durchströmt, in all ihrem Werden und Vergehen, in allem Erblühen und Dahinwelken, Leben und Sterben.

Aber der Gott hat auch noch andere Eigenschaften und Wirkensgebiete: er ist überall anwesend und weiss alles. Diese Anschauung stützt sich hauptsächlich auf zwei Gründe: Allüberall sind die Menschen sterblich. Wäre Gamab nicht allgegenwärtig und allwissend, dann würde es sicherlich geschehen, dass der eine oder andere Mensch dem Tode entginge. Des weiteren können die Medizinemänner überall mit ihm sprechen und ihn um Rat angehen. Auch das wäre unmöglich, wenn Gamab nicht allwärts anwesend wäre.<sup>23</sup>

Gamab wird — wie Vedder dargetan hat — als eine gute Gottheit betrachtet, denn ihm verdankt ja der Mensch all das, was zur Aufrechterhaltung des Lebens notwendig ist. Aber der Gott vermag auch andere, entgegengesetzte Züge hervorzukehren. Nicht nur der Sünder hat ihn zu fürchten; auch der Gerechte muss bereit sein, aus seiner Hand Bitternis und Leid in Ergebenheit entgegenzunehmen. Unter normalen Umständen erweckt der Gedanke an Gamabs fürsorgliches Walten in den Menschen eine ruhige Zuversicht, die jedoch in Zeiten der Not einem stummen

<sup>21</sup> Vedder, S. 4.

<sup>22</sup> *ib.* S. 97.

<sup>23</sup> *ib.* S. 98.



Fatalismus Platz macht. Sobald ein Bergdama die Gewissenheit zu haben glaubt, dass ein ihm widerfahrendes Unheil dem Willen Gamabs zuzuschreiben ist, fügt er sich unterwürfig in das Unvermeidliche und macht keinerlei Versuche, durch Selbsthilfe seinem Unglück zu entgehen. Die Bergdama sagen zwar: »Wir alle sind Gamabs Kinder« — aber sie stehen zu ihrem höchsten Wesen keineswegs in einem kindhaft-nahen Verhältnis, sondern Furcht hält sie in weitem Abstand von ihm. Sie führen nämlich alles Düstere, alles was geeignet ist, Schrecken und Angst zu erregen auf Gamab zurück.<sup>11</sup> Das hängt mit Gamabs Macht über Tod und Leben zusammen. Er allein bestimmt — wie wir schon weiter oben feststellten — die Lebensdauer eines jeden erschaffenen Wesens. Richtet der Gott sein Pfeilgeschoss auf einen Menschen, so wird dieser krank und muss sterben. Ein Mensch kann einen anderen nur dann töten, wenn Gamab es will oder zulässt.<sup>12</sup> Wird jemand von einer schweren inneren Krankheit betroffen, dann sagt er ohne jede Hoffnung: »(Gamab gye 'khān te« — »Gamab hat mich angeschossen«. Deshalb wird auch jede ernstliche Krankheit *ab* (= Tod) genannt. »Ich habe den Tod in der Brust, im Kopfe, im Leibe« — diese Art sich auszudrücken, wenn die Tatsache einer schweren Erkrankung festgestellt werden soll, ist allen Kennern des Bergdamavolkes als allgemein gebräuchlich vertraut.<sup>13</sup>

Obwohl Gamab über den Gang der Natur und des menschlichen Lebens herrscht und so das Prinzip kosmischer Ordnung verkörpert, ist in seinem Wirken dennoch auch Raum für schicksalsbestimmende Handlungen, die oft ganz aus willkürlicher Zufalls-laune hervorgehen. So berichtet beispielsweise Volder, dass nach der Ansicht der Bergdama alles Jagdglück nur dem rein zufälligen Wohlwollen zu verdanken ist, das Gamab — wenn es ihm so behagt — dem Manne zuwendet, der ausgegangen ist, um Wild zu erlegen. Ebenso glaubt man, dass eine Frau, die auf Kräutersuche gegangen ist, nur dann etwas finden wird, wenn es dem Gamab gefällt, ihr »die Augen zu öffnen«. Andernfalls muss sie

<sup>11</sup> Volder, S. 98–99.

<sup>12</sup> *Ib.* S. 100.

<sup>13</sup> *Ib.* S. 103.

mit leeren Händen heimkehren.<sup>29</sup> Gamah ist es also, der einem jeden einzelnen Menschen sein spezielles Los zuerteilt.

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass bei den *Hottentotten* Gamah das böse Prinzip darstellt. Der Gott der Einheimischen ist also in der Vorstellung der Eroberer zu einer bösen Macht umgedeutet worden.

### Hottentotten.

Die Religion der Hottentotten weist einen ausgeprägt dualistischen Grundzug auf. Neben den Tsui-goab, der das mächtigere gute Prinzip verkörpert und auch den klar leuchtenden Mond bezeichnet, ist der böse Gaunab — der abnehmende Mond — gestellt.

Der Mythos berichtet, dass Tsui-goab gegen einen andern Häuptling — Gaunab — Krieg führte, weil dieser viele von Tsui-goabs Kriegern tötete. Tsui-goab erlitt zunächst häufig Niederlagen, aber nach jeder Schlacht wurde er stärker und schliesslich wurde er so stark, dass er Gaunab durch einen Schlag hinter das Ohr tötete. Als Gaunab in Todeszuckungen am Boden lag, vermochte er jedoch noch dem Tsui-goab einen Hieb zu versetzen, der diesen lahm machte. Daher hat Tsui-goab seinen Namen, der eigentlich »Wundknies« bedeutet.

In zahlreichen Mythen wird dieses Thema in verschiedenster Weise variiert. So wird oft erzählt, wie Gaunab in eine dunkle Höhle geworfen wird, aus der er aber immer wieder hervorkommen vermag. Immer wieder wird er getötet und kehrt doch stets aufs neue ins Leben zurück.

Auch von Tsui-goab wird gesagt, dass er viele Male stirbt, aber stets wieder vom Tode aufersteht. Seine Auferstehung gibt jedesmal Anlass zu grossen Freudenfeiern, die auf das Eintreten des Neumondes zurückgehen. Bei Mondfinsternissen — die als böse Anzeichen gedeutet werden, — brechen die Hottentotten in Wehklagen aus: »Wir sind von Gaunab besiegt!«. Während Tsui-goab als Helfer in der Not gilt, ist Gaunab eine düstere, Unheil ankündende Schicksalsgottheit, die Schrecken, Unglück und Tod rings um sich verbreitet. Die oben erwähnten Mythen wenden unsern Blick zurück in jene Zeit, da die Hottentotten als sieg-

<sup>29</sup> Vaihler, S. 100.



reiche Eroberer in das Gebiet der Dama eindringen. Gannab, der viele von Tsui-goabs Kriegern getötet hat und darum von diesem bekämpft wird, ist niemand anders als der alte Gott der Dama (Gannab — Gamab).<sup>45</sup>

### Die Buschmänner Südwestafrikas.

•Religion. Die religiösen Vorstellungen . . . Bei keinem der von mir besuchten Stämme bin ich auf eine wirkliche Schöpfungsmythe gestossen. Überall dagegen auf ein Wesen, das den Regen, Blitz und Donner sendet und in das Leben der Menschen helfend eingreift. Dieses Wesen heisst bei den Ost-!Kung !Khu, 'der grosse Kapitän', welchen Beinamen das Himmelswesen nach Fr. Kolbe auch bei den Kaphottentotten hatte. Bei den Nogan und Naron das gleiche Wort '!Khab'. Bei den Nauklutbuschmännern wird mir der Name 'Elothe' genannt, bei den Ambolandbuschmännern und denen der Etoshaphanne 'Eroh'.

Eroh und Elothe sind die von Missionaren dem Nama angepasste Form des hebräischen Elohim. Nun führt aber dieses Himmelswesen bei den Ambolandstämmen auch die Namen /Gamab, Chamaba, Huwe u. a. Eroh ist also dort nur ein neues Wort für eine alte Vorstellung. Das Schutz- und das religiöse Bedürfnis wird in dem Glauben an die guten Ahnengeister oder an ein gutes Himmelswesen befriedigt. Bei den Bantu stehen die guten Ahnengeister im Vordergrund, bei den Buschmännern aber der 'grosse Kapitän', den wir wohl nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche als ein gutes Höchstes Wesen bezeichnen müssen. Allen Buschmännern ist ferner gemeinsam, dass dieser 'grosse Kapitän' in einem Himmelshause wohnt und mehr oder weniger menschlich, d. h. als Buschmann gedacht wird.

Unter /Gann, /Gannab usw. werden eine Menge nicht körperlicher Wesen verstanden, wie die Totengeister, die Buschgeister, die Geister, deren Lagerfeuer die Sterne sind, und schliesslich ein grosser Geist, dessen Geheimname bei den Ost-!Kung /nawa ist, welches Wort ich mit /Nawase d. i. Neumond identifizieren möchte. Bei den Ost-!Kung ist dieses Wesen bald gut, bald böse, bei allen

<sup>45</sup> Schebesta, P. P., Die religiösen Anschauungen Südafrikas (Anthropos 18—19, 1923/24, S. 117—118).



übrigen Stämmen böse; bei den Ost-Kung läuft es auf Schlären zwischen Himmel und Erde, bei den Nogai-Buschleuten und denen der Nauklust jagt es als grosse Windhose durch das Land und wirft die Hütten um.<sup>20</sup>

### //Khun — Buschmänner.

»Sonst ist es aber nicht der grosse Kafirän, sondern sein Exekutionsorgan /Näwa mit seinen //Gauab, die helfend und schadend ins menschliche Leben eingreifen.«<sup>21</sup>

### Die Buschmänner von Nukualuthi.

»Das höchste Wesen, heisst Erob, in Gebeten um Regen und bei Krankheit wird er als *zu* angesprochen, wie bei den *Khun*. Der 'Teufel', wozu er unter christlichem Einfluss wurde, ist /*Gamah*. Also dasselbe Wesen wie der Ober-//*Gauab* der *Khun*, der /*Gamah* der Honigkaffern und Namas. /*Gamah* ist der Demiurg, der die Menschen und die Welt gemacht hat. Die Sterne sind seine »Lagerfeuer«. Manchmal nimmt er einen Stern und wirft ihn nach einem Menschen. Dann stirbt dieser. /*Gamah* hat verboten, Hasen und Strausse zu essen. Er macht Donner und Blitz. Der Blitz ist sein Feuer.

Man betet oft zu *Erob*, weil er alles gemacht hat, alles vermag und alles weiss. Auf Befehl Gottes kommt der Regen als Nebel hervor und fällt dann herunter. Dabei bringt der Regen Donner und Blitz hervor.

Man bittet »innen«, wenn man krank oder in Gefahr ist ... Kommt kein Regen, dann bittet man:

'Gott, Gott, Gott, wir verdursten, Wasser gib uns'.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Africa VII S. 79.

<sup>21</sup> S. 409.

<sup>22</sup> Festschrift P. W. Schmidt, S. 412.

## 2. Zusammenfassung.

Versuchen wir einen Überblick über die mannigfaltigen Ausgestaltungen des Hochgottglaubens in Afrika zu gewinnen, so gelangen wir an Hand des vorgelegten Materials zur Aufstellung etwa der folgenden Reihe von Grundtypen:

Der Himmel ist Gott.

Der Gott wird als der Himmel oder die Sonne aufgefasst.

Die Sonne ist Gott.

Der Mond ist Gott.

Ein uraltes Phänomen — z. B. der Regenbogen — wird als Gott verehrt.

Mehrere Himmelsgötter werden verehrt.

Wir wollen zunächst die Idee und den Kultus des Himmelsgottes näher ins Auge fassen. Wir treffen da bei den einzelnen hierfür in Frage kommenden Stämmen die folgenden Vorstellungen an:

Bei den Bambara in Oberguinea hat sich in hohem Grad ein naturalistischer Grundzug im Wesen des Himmelsgottes erhalten. Davon zeugen Redewendungen wie: der Gott wird schwarz, er kommt herauf, er grollt usw. Der einheimische Name dieses Gottes ist *sa*, was »Himmel« bedeutet. Er hat die Eigenschaften eines typischen Himmelsgottes: Allmacht, Allwissenheit, Herrschaft über Leben und Tod. In seinem Charakterbild scheint zwar Güte als vorherrschender Zug enthalten zu sein, aber die Bambara pflegen doch von ihm zu sagen: »Er ist der Höchste, er tut, was er will«. Man kann also sein Wesen nicht durchschauen. Er ist im Grunde unberechenbar.<sup>1</sup>

Von besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang die Glaubensvorstellungen der Ashanti. Denn deren Himmelsgott — Nyama — weist deutlich eine doppelte Wesenheit auf: er ist

<sup>1</sup> Siehe S. 5 ff.

zugleich gut und böse. Als fühllose unentrinnbare Schicksalsmacht steht er dem Menschen gegenüber.<sup>2</sup> Wir werden auf diesen Typus einer Gottesauffassung später noch zurückkommen.<sup>3</sup>

Auch die Glaubenswelt der Eweer verdient spezielle Beachtung. Da dieses Volk in mehrere Stämme zerfällt, können wir dementsprechend hier — innerhalb eines Gesamtrahmens — verschiedene Ausformungen der Verehrung des Himmelsgottes beobachten. Der höchste Gott der Eweer ist der sichtbare Himmel. Die einzelnen himmlischen Phänomene werden auch ganz in diesem Sinne gedeutet: »Die über den Himmel sich ergießende Lichtfülle ist das Öl, mit dem Gott seinen Riesenleib salbt. Das Blau der Himmelsfarbe ist der Schleier, mit dem er sein Angesicht verdeckt und die verschiedenartigen Wolkenbildungen sind das Kleid und der Schmuck, die Gott zu bestimmten Zeiten anlegt.« Charakteristisch ist — wie Spieth betont — dass »die verschiedenen Züge dieser Vorstellung« vom Himmel »bei verschiedenen Stämmen verschiedenen stark in den Vordergrund« treten. So hat zum Beispiel in gewissen Gegenden der Himmelsgott seinen eigentlichen Namen — Mawu — völlig verloren und wird dort mit der gewöhnlichen Bezeichnung für »Himmel« — dzingbe — benannt. In anderen Gegenden aber »wurde der Begriff Gott von dem Begriff Himmel, dzingbe, unterschieden«. Ferner ist es interessant zu sehen, wie am Agu »alle sonst dem Mawu zugeschriebenen Eigenschaften ... auf Kpaya, Mawu und Mawute verteilt« werden. Hier sehen wir also, wie die ursprünglich in der Gestalt des höchsten Gottes zusammengefügten Eigenschaften sich zersplittern können und wie sie teilweise auf andere göttliche Wesen übergleiten. Die Religion der Eweer lässt die guten Eigenschaften des Himmelsgottes stark hervortreten. »Der Name Mawu sagt, dass Gott der Geber aller Dinge« ist.<sup>4</sup>

Diese summarische Feststellung zielt wohl im allgemeinen nur auf eine besondere Spezies von Dingen hin, nämlich auf gute, wohlthätige Dinge. Sie werden als Spenden Mawus empfunden, der — wie gesagt — überhaupt zumeist als eine gütige Gottheit erscheint. Sobald wir jedoch unseren Blick den besonderen Verhält-

<sup>2</sup> Siehe S. 8 ff.

<sup>3</sup> Siehe S. 74, 89 ff.

<sup>4</sup> Siehe S. 12.



nissen am Agu zuwenden, empfangen wir sofort einen ganz andern Eindruck.

Während nämlich Mawu sonst Schlechtes nur als Strafe für schlechte Taten sendet (=dass Schlechte aber vergilt er mit Schlechtem), wird er hier als ein ziemlich launenhaftes Wesen gedacht. »Die Eigenschaften des Gottes Mawu sind Macht und Zorn.« Ein Mensch, der ihn erzürnt hat und ihn daraufhin nicht sofort um Vergebung anfleht, wird getötet. Von dem Getöteten wird dann aber nicht gesagt, dass er etwas Böses getan habe, sondern nur, dass er ungehorsam gewesen sei. »Die Ursache seines Zorns ist der Ungehorsam der Menschen.« Man muss sich also dem Willen des Gottes unbedingt unterwerfen. In Peki wiederum wird als Ursache einer gottgesandten Krankheit durchaus nicht Ungehorsam oder eine sonstwie unrechte Handlungsweise des von dem Leiden betroffenen Menschen angegeben, sondern es heisst dort nur, dass der Mensch vom Donner des Gottes erschreckt wurde und dadurch erkrankte. Ein eigentlicher Grund und Anlass dafür, dass der Gott ihm auf solche Weise Unglück — Krankheit und Tod — zufügt, wird nicht ersichtlich. Und genau ebenso wie der Gott aus unbekanntem, verborgenem Anlass dem einen Menschen ein peinvolles Schicksal zuteilt, genau so schenkt er aus unbekannten Gründen einem andern Glück und Gedeihen. Man weiss nicht, von welchem Gesichtspunkt her die Zuteilung von Glück und Unglück erfolgt, man kennt nicht den Grund dafür, dass Gott gewissen Menschen mehr Glück spendet als anderen. All das bleibt im Verborgenen. Man begnügt sich mit der Fragestellung, ob Gott »um einen Menschen ist« oder nicht. Der Gott Mawu bleibt also auch unter den Eweern ein Wesen, dessen Handlungen und Handlungs-Anlässe nicht zu durchschauen sind.<sup>4</sup> Mit diesem Schicksalscharakter des Mawu — auf den wir später noch zurückkommen werden —, hängt auch die Tatsache zusammen, dass Mawu eigentlich als ein androgynes Wesen zu denken ist. Dieser Zug, der im Wesensbild der Himmelsgötter häufig anzutreffen ist, ist besonders bezeichnend für die Indifferenz dieser Gottheiten, ihr Hinausgehobensein über alle Gegensätze, und damit auch über den Gegensatz von Gut und Böse.

Die Kpelle verehren als höchstes Wesen den sichtbaren Him-

<sup>4</sup> Näheres über die Verehrung Mawus siehe S. 81.

mel. Das geht aus den Namen hervor, die sie dem Gott beilegen. Im übrigen sind bei ihnen »die Anschauungen über Gott . . . unbestimmt und wenig einheitlich. Eigentlich ist er nichts anderes als ein unpersönliches Geschick . . . Aber er ist das *gute* Geschick.« Das — ursprünglich auch in ihm enthaltene — Böse ist aus seinem Wesen ausgesondert und der »Welt« zugeteilt worden, die dementsprechend mit dem bösen Geschick identifiziert wird. Aber einige Züge dieser ausgesonderten Wesenhälfte haben sich doch — gleichsam als Erinnerung — im Charakter des Himmelsgottes bewahrt. Er ist der Herr über Leben und Tod und misst dem Menschen die Lebensdauer zu. »Bei Missgeschick klagt man: Gott hat mir heute nicht geholfen, oder: Gott schliesst heute sein Auge mir gegenüber.« Die Himmelsgottheit hat somit auch die Macht, dem Menschen das Gute vorzuenthalten und zu verweigern. Und darum muss auch hier bei den Kpelbe ihr Wesen als im Grunde schicksalshaft aufgefasst werden.

Die Bakwiri verehren Owase als »allmächtigen Himmels Gott der Ordnung«. Er hat ein Gericht eingesetzt. Der Mensch muss sich dem grossen Himmelsherrscher unterwerfen und demütig sein Schicksal aus der Hand der Gottheit entgegennehmen. Der Hochgott der Bakwiri hat also den Charakter eines zwar wohlwollenden, aber unerbittlich gerechten Richters. Vor seinem schicksalsbestimmenden Urteilsspruch hat sich der Mensch in Ehrfurcht zu beugen.<sup>8</sup>

Die Pygmäen verehren ein Höchstes Wesen, das seinen Wohnsitz im Himmel hat, jedoch nicht selbst mit dem sichtbaren Himmel identisch ist. Während die Namen, die dieses Wesen bei den einzelnen Pygmäen-Stämmen trägt, völlig voneinander abweichen, sind die Vorstellungen, die man von seinem Charakter hat, überall ziemlich die gleichen. Dieser Gott wird als Aussender tödlicher Krankheiten gefürchtet und bei einigen Stämmen wird er darum geradezu als ein böses Wesen bezeichnet. Dies gilt insbesondere von der unter dem Namen Tore auftretenden Variante des Pygmäen-Hochgottes. Tore wird jedoch oft auch als gute Macht betrachtet. Wir begegnen hier also wieder dem in hohem Grad typischen Doppelcharakter des Hochgottes. Man darf sich übrigens wohl im klaren darüber sein, dass auch das Höchste Wesen

<sup>8</sup> Siehe S. 23 ff.



der Pygmäenstämme ursprünglich der Himmel war. Erst später schrumpfte nach und nach die anfänglich volle Identität zu einer mehr äusserlichen und losen Beziehung zusammen, wobei schliesslich der Himmel zur blossen Wohnstätte des Gottes wurde.<sup>6</sup>

Die Schilluk glauben an ein Höchstes Wesen, das Jwok heisst. Dass auch er ein Himmels-gott ist, geht daraus hervor, dass er seinen Wohnsitz über den Wolken hat. Ihm werden zugleich die beiden gegensätzlichen Epitheta »gut« und »böse« angeheftet. Er ist der Urheber sowohl alles Guten wie alles Bösen. Die böse Seite seines Wesens tritt besonders darin zutage, dass er es ist, der die Krankheiten und den Tod aussendet. Wenn berichtet wird, dass über ihn »abgeschmackte Fabeln« erzählt werden, so muss man Jedenfalls bedauern, dass über den Inhalt dieser »Fabeln« nichts näheres gesagt wird. Besonders interessant ist, dass Jwok als Erwähler der Könige fungiert. Wie aus den mitgeteilten Beispielen hervorzugehen scheint, spielt er auch als Kriegsgott eine gewichtige Rolle.<sup>7</sup>

Der Gottesauffassung der Masai haftet etwas Unklares und Schillerndes an. Nach der Darstellung Fockens glauben sie nur an *einen* Gott, und zwar an einen typischen Schicksalsgott, Ngai, der Herrschaft über Tod und Leben ausübt und die Lebensdauer der Wesen bestimmt. Ngai ist gleichzeitig gut und böse und überhaupt gänzlich unberechenbar.<sup>8</sup> Dieser Ngai wird auch von den Kikuyu verehrt. Auch bei ihnen ist er Himmels-gott. Sie sehen in ihm den personifizierten Himmel und betrachten Sonne, Mond und Sterne, sowie Regen, Blitz, Donner und Regenbogen als die Manifestationen seiner Macht. Durch Blitz und Donner schlägt er die Menschen mit Krankheit. Sie müssen seine Schickungen demütig und ergeben entgegennehmen. »Ngai gibt und Ngai nimmt weg«. Seine Rolle als Schicksalsmacht ist somit unverkennbar.<sup>9</sup>

Im Wesensbild des Mulungu — der von den Kambas verehrt wird — hat sich vom ursprünglichen Himmelscharakter nicht viel erhalten. Er scheint mehr als das Schicksal an sich aufgefasst zu werden, ganz unpersönlich, jenseits von Gut und Böse.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Siehe S. 28 ff.

<sup>7</sup> Siehe S. 32 ff.

<sup>8</sup> Siehe S. 35 ff.

<sup>9</sup> Siehe S. 42 ff.



Der Gott der Djagga-Neger ist Ruwa. Er ist der Himmel. Durch die atmosphärischen Phänomene tut er seine Macht kund. Ruwa hat einen ganz ausgesprochenen Schicksalscharakter und zahlreiche Aussagen bezeugen, dass sein Name gleichbedeutend mit »Schicksal« ist.<sup>10</sup>

Der Himmelscharakter des Imāna, dem die Barundi ihre Verehrung widmen, ist nicht mehr klar zu erkennen. Er tritt uns als ganz unberechenbare Schicksalsgewalt entgegen. Wir werden uns mit ihm später noch zu befassen haben.<sup>11</sup>

Ebenso ist bei Mulugu, dem Höchsten Wesen der Atchwabo, die Vorstellung vom sichtbaren Himmel völlig verblasst. Seine Verbindung mit den uranischen Phänomenen tritt nur gerade noch darin hervor, dass er als der Spender des Regens gilt. Der schicksalshafte Grundzug seines Wesens steht dagegen unbestreitbar fest.<sup>12</sup>

Die Rongas verehren den sichtbaren Himmel. Tilo — »der Himmel« — ist in ihrer Vorstellungswelt der Geber sowohl des Guten wie auch des Bösen. Er ist der undurchschaubare und tückische Beherrscher aller uranischen Erscheinungen. Nach Gutdünken kann er in das menschliche Getriebe eingreifen. Leben und Tod sind seiner Willkür untertan. Das Schicksalsmässige seines Wesens und Wirkens tritt klar zutage. »Der Himmel liebte ihn« und »der Himmel bedrohte ihn« sind bezeichnende Redewendungen der Rongas.<sup>13</sup>

In unverkennbarer Weise ist das Höchste Wesen der Lambas mit dem Himmel identisch. Es wird oft direkt als Lyulu — »der Himmel« — bezeichnet, trägt aber auch andere Namen. Auch das Böse empfindet man als von ihm ausgehende Schickung.<sup>14</sup>

Bei den Ila wird Leza verehrt, dessen Verbindung mit dem Himmel daraus ersichtlich wird, dass er die Jahreszeiten einander ablösen lässt und als Geber des Regens, ja sogar als der Regen selbst auftritt. Leza ist jedoch im Grunde nichts anderes als der Himmel. Zahlreiche Tatsachen sprechen mit voller Überzeugungskraft für diese Deutung. Als Schicksalsherrscher ist er gleicher-

<sup>10</sup> Siehe S. 42.

<sup>11</sup> Siehe S. 46 f.

<sup>12</sup> Siehe S. 47 ff.

<sup>13</sup> Siehe S. 49 ff.

<sup>14</sup> Siehe S. 51 f.

massen gut wie böse. Darüber hinaus zeigt er gewisse Züge einer fernen Erhabenheit, eines entrückten Emporgehobenseins über die Dinge der Menschenwelt. Hierdurch bekommt er in gewissem Grade das Gepräge einer ganz abstrakt und unpersönlich sich auswirkenden Schicksals-Gesetzmässigkeit. Wir werden darüber noch zu sprechen haben.<sup>11</sup>

Der Hochgott der Ovambo — Kalunga — weist gleichfalls nur ganz spärliche, bis zur Unkenntlichkeit verwischte Spuren einer Beziehung zum Himmel auf. Auch er wird indessen als Regenspender gedacht. Kalunga ist zugleich gut und böse.<sup>12</sup>

Weit weniger deutlich tritt uns die Beziehung des Höchsten Wesens zum Himmel bei den Herero, Dama, den Hottentotten und den Buschmännern entgegen.

Die Ausgestaltung des Glaubens an einen Himmelsgott kann in jedem einzelnen Fall im Lauf der Entwicklung mannigfache Wandlungen erfahren, die wir nun ganz kurz in den Kreis unserer Betrachtungen einbeziehen wollen. So werden z. B. von den Eweern neben Mawu — der, wie wir uns erinnern, als mannweiblich betrachtet werden kann — noch zwei andere Gottheiten verehrt: Mawu Sodza und Mawu Sogblé. Beide stehen zu dem Höchsten Wesen in allerengster Beziehung. Sogblé gilt als der älteste Sohn des Hochgottes und repräsentiert die böse Seite seines Charakters, die sich in uranischen Phänomenen kundgibt. Sodza dagegen ist die gute Seite des Himmelsgottes. Als ein besonders interessantes Faktum sei verzeichnet, dass bei gewissen Stämmen — z. B. bei den Hoern — Sodza nicht als eine eigene Person, sondern nur als eine blosse Eigenschaft Mawus aufgefasst wird. Wir finden hier die Tendenz, die verschiedenen Manifestationen oder Eigenschaften des Himmelsgottes aus seinem Wesen auszusondern und in einzelne verschiedene Gott-Persönlichkeiten umzudeuten.<sup>13</sup> Beachtung sei hier auch der seltsamen Tatsache geschenkt, dass dieser gute Aspekt des Mawu unter gewissen Umständen seinerseits wieder als Schicksalsmacht — zugleich gut und böse — gedacht und mit dem Beinamen didrito — »ungerecht« — ausgestattet werden kann.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Siehe S. 52 ff.

<sup>12</sup> Siehe S. 62 f.

<sup>13</sup> Vgl. Schneider, W., Die Religion der afrikanischen Naturvölker, Münster i. W. 1891, S. 34.

<sup>14</sup> Siehe S. 18.



Eine typologisch gesehen ganz ähnliche Ausgestaltung der Himmelsgott-Idee treffen wir bei den Baloti an. Hier wird Nsambi, ein typischer Himmelsgott, als höchste Schicksalsmacht verehrt. Er, der zugleich Gute und Böse, kann aber auch als in zwei Personen aufgespalten gedacht werden. Diese beiden nennt man dann Nsambi(a) mbote und Nsambi(a) mbi d. h. den »guten Nsambi« und den »bösen Nsambi«.<sup>16</sup> Der ganze Spaltungsvorgang unterscheidet sich jedoch von dem oben — bei Mawu — behandelten dadurch, dass hier die beiden Aspekte des Gottes nicht als seine Söhne erscheinen. Sein Wesen teilt sich vielmehr in zwei Hälften, die als zwei feindlich gegeneinander stehende Gottheiten aufgefasst werden. Bisweilen aber wird der Himmelsgott doch wieder als *eine* Person gedacht, die die beiden polar entgegengesetzten Wesens-Tendenzen in sich umschließt.

Auch bei den Masai finden wir das gleiche Schema vor. Ihr Ngai, der der sichtbare Himmel ist, zeigt zwei Aspekte, von denen der eine das Gute, der andere das Böse vertritt. Auch hier können beide Aspekte als zwei gegen einander stehende Gottheiten aufgefasst werden, als »der schwarze Gott« und »der rote Gott«. Bisweilen aber scheint es, als würden diese zwei Seiten des Himmelsgottes doch nur als seine zwei Wesensaspekte und nicht als in sich gesonderte Götter-Individuen aufgefasst. Die Anschauungen dürften in diesem Punkt jedenfalls sehr unklar und schwankend sein, so dass die eine Vorstellung gleichsam in die andere überfließt. Man scheint sich hier zwischen einer mehr mythologischen und einer mehr psychologischen Auffassung der beiden Gottesaspekte unentschieden hin und her zu bewegen.<sup>17</sup>

Wir fassen zusammen: der Glaube an einen Himmelsgott kann die folgenden — hier nur mit knappen Stichworten angedeuteten — Gestaltungsformen aufweisen:

Der Himmelsgott ist eine Schicksalsmacht, zugleich gut und böse.

Der Himmelsgott kann sich in seine zwei Aspekte spalten, die als seine gute und böse Seite mehr oder weniger hypostasiert gegeneinander stehen.

Der Himmelsgott kann sich in seine zwei Aspekte zerteilen, die rein mythisch als seine Söhne betrachtet werden.

<sup>16</sup> Siehe S. 27.

<sup>17</sup> Siehe S. 36.



Bisher haben wir uns mit jenem Typus des Hochgottes befaßt, der von seinen Anbetern mit dem konkreten, sichtbaren Himmel identifiziert wird. Wir wollen uns nun auch einige andere Ausgestaltungen des Hochgottglaubens näher vor Augen führen. Zunächst sei vermerkt, dass es bei den Naturvölkern Glaubenssysteme gibt, in denen das Höchste Wesen gleichzeitig als der Himmel und als die Sonne aufgefasst wird. So wird in Oberguinea der Hochgott zwar meistens als »Himmel« angeredet, aber in einigen Gebieten hat das Wort, das als Name für den Himmelsgott dient, die Bedeutung »Sonne«. Mag diese Sinn-Abwandlung des Gottesnamens hier darauf zurückzuführen sein, dass man es mit verschiedenen Gebieten und verschiedenen Sprachen zu tun hat, so gibt es jedoch auch ein durchaus einheitliches Stammesgebiet, in welchem ein und dasselbe Wort zugleich »Himmel« und »Sonne« bedeutet.<sup>20</sup> Das ist nämlich bei den Djagga mit dem Wort *tauu* der Fall.<sup>21</sup> Die Djagga nennen ihren Gott Rowa. Die Vorstellung von seinem Wesen scheint also eine schwankende zu sein und zwischen Himmel und Sonne gleichsam hin und her zu pendeln.

Für andere Stämme hinwiederum ist das Höchste Wesen schlechthin »die Sonne«. Das ist zum Beispiel bei den Kaffas der Fall. Trotzdem erhalten wir von dem Berichterstatter die Versicherung, dass der Gott der Kaffas ein Himmelsgott und kein Sonnengott sei.<sup>22</sup> Gegen diese — anscheinend etwas willkürliche — Festsetzung müssen wir jedoch geltend machen, dass die Kaffas, die ihren Gott als »Sonne« anreden, wahrscheinlich auch dementsprechend die Sonne als seine sichtbare Manifestation empfinden. Mag man diesen Gott nun aber als Himmels- oder als Sonnengott bezeichnen — fest steht jedenfalls, dass er als eine typische Schicksalsgottheit zu gelten hat. Ganz nach Laune und Belieben tritt er den Menschen gnädig oder ungnädig gegenüber. Alle irdischen Schicksale sind völlig seinem Willen und seiner Willkür anheimgegeben.<sup>23</sup>

Sieht man von diesen Sonderfällen ab, so ist es im übrigen ganz erstaunlich, eine wie geringfügige Rolle die Sonne als Gott im eigentlichen Sinne bei all den hier behandelten Stämmen spielt.

<sup>20</sup> Siehe S. 5.

<sup>21</sup> Siehe S. 42 f.

<sup>22</sup> Siehe S. 24.

<sup>23</sup> Siehe S. 34.

Mancherorts ist sie in dieser Beziehung ganz und gar in den Hintergrund gedrängt. Immerhin gibt es viele Gebiete, wo sich wenigstens Spuren einer ursprünglichen Sonnenverehrung erhalten haben. Das ist oft auch gerade bei jenen Völkerschaften der Fall, die man gemeinhin — ob mit Recht oder nicht, bleibe dahingestellt — als die ältesten zu bezeichnen pflegt. So werden zum Beispiel bei den Pygmäen der Sonne göttliche Ehren zuteil. Sie tritt dort zwar als ein dem Höchsten Wesen untergeordneter Gott, aber jedenfalls doch als ein Gott auf. Interessant ist, dass ihr hier dieselbe Bezeichnung gegeben wird wie dem Hochgott, nämlich: Mbako — »Herr des Himmels«. <sup>24</sup>

Bei vielen Stämmen scheint sich auch der Mond einmal einer bedeutenden Verehrung erfreut zu haben. So wird ihm bei den Pygmäen die gleiche hohe Geltung zugestanden wie der Sonne. <sup>25</sup> Auch hier dürften wir es mit einem sehr alten Kultus zu tun haben. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Rolle, die Sonne und Mond in den Stammeszeremonien spielen. Die Sonne tritt in ihnen als das Prinzip des Männlichen auf und der Mond vertritt das weibliche Prinzip. Demgemäss nehmen am Sonnentanz aktiv nur die Männer teil, während der Mondtanz den Frauen vorbehalten ist. <sup>26</sup> Wir sehen also, dass Sonne und Mond als die beiden einander entgegengesetzten, sich polar bedingenden Daseinsprinzipien verehrt werden.

Für die Pygmäen ist der Mond — genau so wie die Sonne — nur eine dem Höchsten Wesen untergeordnete Gottheit. Die Buschmänner Südafrikas dagegen erblicken in ihm — und zwar anscheinend speziell im Neumond — das Höchste Wesen selbst. Als besonders typisch darf gelten, dass er von ihnen teilweise als Schicksalsmacht, — die zugleich gut und böse ist —, teilweise aber auch als ein ausgesprochen böses Wesen betrachtet wird. <sup>27</sup>

Die Hottentotten verehren den Mondgott in zwiefacher Gestalt. Sie haben ihn in zwei Hälften aufgeteilt. Tsui-goab — der zunehmende, zunehmende Mond — verkörpert ihnen das mächtige gute Prinzip, dem der abnehmende Mond als der böse Gannab gegenübersteht. <sup>28</sup>

<sup>24</sup> Siehe S. 31.

<sup>25</sup> Siehe S. 31 f.

<sup>26</sup> Siehe S. 31 f.

<sup>27</sup> Siehe S. 68.

<sup>28</sup> Siehe S. 67.



Wir fassen zusammen: Die Vorstellung vom Wesen des Hochgottes kann zuweilen zwischen »Himmel« und »Sonne« schwanken. Die Sonne kann auch allein das Höchste Wesen darstellen. Ebenso kann auch der Mond als Hochgott auftreten. Dieser wird dann entweder als höchste Schleksalamacht betrachtet (die über dem Gegensatz von Gut und Böse stehend, beide Prinzipien in sich vereint), oder sein Wesen wird in seine zwei Aspekte zerlegt, in die Phasen des zunehmenden und des abnehmenden Mondes. Der zunehmende Mond gilt dann als eine gute, der abnehmende als eine böse Gottheit. Meistens jedoch treten sowohl die Sonne wie auch der Mond als Gottheiten auf, die dem Höchsten Wesen untergeordnet sind. In diesem Fall stellen sie die zwei Geschlechtsprinzipien — das männliche und das weibliche Prinzip — dar.

Wir wollen schliesslich, bevor unsere Betrachtung sich von der uranischen Seite der Höchsten Wesen fortwendet, dem bisher Gesagten noch einige Einzelbemerkungen anfügen. Zunächst wollen wir auf die sehr eigenartige Rolle hinweisen, die in der religiösen Vorstellungswelt gewisser Pygmäen-Stämme dem Regenbogen — Ambelema — zugeteilt ist. Er wird genau so wie das Höchste Wesen Mungu mit der Benennung »Vater« angerufen und man sagt auch: »Mungu und Ambelema sind dasselbe«. Aber dennoch fürchtet man den Regenbogen als ein böses Wesen.<sup>26</sup>

Wie wir schon bemerkt haben, neigen wir zu der Auffassung, dass hier im Regenbogen gewissermassen der Vertreter des Hochgottes erblickt wird und zwar der Repräsentant seines bösen Aspekts. Innenroth vermutet, dass »die Pygmäen einst im Regenbogen den Herrscher über Blitz und Donner verehrten«. Hierdurch werden wir an die Rolle gemahnt, die in Nigeria der Donnergott Ohumo innehat. Er wird dort sogar als Höchstes Wesen verehrt. Bei näherem Hinschen stellt sich aber heraus, dass er diese Stellung eigentlich usurpiert hat. Ursprünglich muss seine Mutter — Eku Abassi — die höchste Gottheit gewesen sein. Charakteristischerweise hat er auch in der Stellung als Hochgott die unheimlichen Züge seines Wesens bewahrt. In Älteren Zeiten wurden ihm alljährlich unlässiglich des grossen Yams-Festes Menschenopfer dargebracht.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Siehe S. 30.

<sup>27</sup> Siehe S. 20.



Bei den Etcho Ibo in Nigeria wird der Donnergott indessen als Gott des finsternen, donnergrollenden, von Blitzen durchzuckten Gewitterhimmels aufgefasst, der zum lichten, wolkenlosen Himmel in feindlichem Gegensatz steht.<sup>21</sup> Wir sehen, wie die religiöse Anschauung hier bemüht ist, einen eindrucksvoll sichtbaren Vertreter für die finstere Wesensseite des Himmelsgottes unter den uranischen Phänomenen auszuersuchen. Sie findet diesen Repräsentanten der bösen Himmelskräfte teils im Blitz und im Donner, teils auch im Regenbogen.

Schon bei Betrachtung der sich im konkreten Himmel darstellenden Hochgottgestalten sprachen wir davon, dass der Gott bisweilen auch völlig als der vom Himmel herabstürzende Regen erscheinen kann.<sup>22</sup> Er wird in diesem Fall also weniger mit dem Luftraum als mit der Atmosphäre gleichgesetzt. Wir wollen hier noch einen Hinweis auf die religiösen Anschauungen der Bambara anfügen, die ihren höchsten Gott *sa* ganz als die Atmosphäre auffassen. Mit Recht charakterisiert Tauxier ihn als »Dieu Ciel-Atmosphère«.<sup>23</sup> Auch die Lambas machen sich ein ähnliches Bild von ihrem Hochgott Leza, dessen atmosphärische Wesenszüge mit den entsprechenden Eigenschaften des Bambara-Gottes *sa* strukturell identisch zu sein scheinen.

Wir wenden uns nun der Betrachtung des Hochgottglaubens bei solchen Völkerschaften zu, die zahlreiche Stämme oder Stammverbände umfassen. Besonders lehrreich erscheinen uns da die Verhältnisse bei den Eweern. Während die Verehrung, die sie dem Höchsten Wesen entgegenbringen, überall im ganzen Volke ungefähr die gleichen allgemeinen Merkmale aufweist, bemerken wir doch, wie das Zusammenleben vieler Stämme gewisse Unterschiede in der Vorstellung vom Wesen des Gottes und in der Namengebung mit sich gebracht hat. Was die letztere betrifft, so wissen wir, dass in dem ganzen hier in Betracht stehenden Gebiet der Hochgott eigentlich den Namen Mawu führt. Beim Stamm Pekl — im Inneren des Landes — ist aber anscheinend dieser Name verlorengegangen und wurde durch die Bezeichnung *dzingbe* — »Himmel« — ersetzt. Beim Stamm der Adakluer und

<sup>21</sup> Siehe S. 21.

<sup>22</sup> Siehe S. 741.

<sup>23</sup> Siehe S. 7.

ebenso bei den Hoern blieb dagegen der Begriff »Gott« von der Bezeichnung für »Himmel« klar unterschieden.<sup>11</sup> Am Agu wiederum findet man, dass der Stammeströ Kpaya als völlig gleichwertig mit dem Mawu der anderen Stämme gefasst wurde. In ihren Götterkreis ist zwar auch ein Mawu aufgenommen, er aber wird als Sohn des Kpaya angesehen und ist verheiratet mit Kusokö, mit der er einen Sohn erzeugte, der Mawute, Gottes Eingeborener, genannt wird. Alle sonst dem Mawu zugeschriebenen Eigenschaften werden am Agu auf Kpaya, Mawu und Mawute verteilt.<sup>12</sup>

Ich habe schon darauf hingedeutet, dass das Höchste Wesen oft als androgyn betrachtet wird. Bekanntlich hat Winthuis der Frage der Zweigeschlechter-Wesen sein Interesse zugewandt und verschiedenes darüber veröffentlicht. Aus dem von ihm erschlossenen Material greife ich im folgenden diejenigen Tatsachen heraus, die für unsere Untersuchung von Belang sind. Zu ihrer Ergänzung seien auch einige Beispiele aus Afrika herangezogen, die nicht schon in der vorangestellten Materialsammlung Erwähnung fanden.

In Australien wird der Hochgott Altji-ra(-ranga) gleichzeitig als Mann und als Frau aufgefasst. Altjira wird z. B. auch als »Göttin mit guter Gebärmutter« bezeichnet.<sup>13</sup> Auf einigen Inselgruppen in Ozeanien wird der Urahn für androgyn gehalten.<sup>14</sup>

In Südamerika wird von dem brasilianischen Korupira gesagt, dass er Herr und Mutter zugleich sei.<sup>15</sup>

Ebenfalls doppelgeschlechtigen Charakter weist der Gott der Malagassen auf Madagaskar auf.<sup>16</sup> »Von Uwolowa, dem Höchsten Wesen der Akpese in Togo (Afrika) ... heisst es auffallenderweise, dass er selbst gebur: »In alter Zeit gebur Uwolowu ein Mädchen.«<sup>17</sup>

Die Wakulwe nennen ihr Höchstes Wesen oft Mama = Mutter, obwohl sie es sonst nicht als weiblich betrachten.<sup>18</sup> Über die

<sup>11</sup> Siehe S. 12.

<sup>12</sup> Siehe S. 13.

<sup>13</sup> Winthuis, Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, S. 67.

<sup>14</sup> *ib.* S. 120.

<sup>15</sup> *ib.* S. 127. Näheres siehe *Anthropos* I, S. 25.

<sup>16</sup> *ib.* S. 127. Näheres siehe *Anthropos* XXIV, S. 281 ff.

<sup>17</sup> Winthuis zitiert Möller, Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen, *Anthropos* II, S. 297.

<sup>18</sup> *Anthropos* IV, S. 305.



Gottesvorstellung der Pangwe sagt Tessmann: »In allen von mir gesammelten Sagen gebiert Nsambe den Menschen, der deshalb *mude-zama* (Mensch = müt von Gott, d. h. Mensch (Sohn) Gottes) heisst, und danach alles andere, vor allem die Pygmäen und andere Negervölker, Menschenaffen, den Gorilla, ... den Schimpansen, ... den Elefanten, die Schlange und wie sie alle heissen mögen.«<sup>47</sup>

Ebenso führt Frazer folgendes Beispiel an: »But while the Earth is now personified as a god and a father, enough legends and fragments of ritual survive to hint, if not to prove, that formerly Earth was conceived as a goddess and a mother. Indeed the same Ekoi man who had referred to Obassi Nsi as 'our Father', on further reflection said, 'I think that Obassi Nsi is really our mother and Osaw our father. For whenever we make offerings we are thought to say Nta Obassi (Lord Obassi) and Ma Obassi (Lady Obassi). Now I think that the lord is Osaw, and the lady Nsi. Surely Nsi must be a woman, and our mother, for it is well known to all people that a woman has the tenderest heart.'«<sup>48</sup>

Eigentümlicherweise tritt in der Vorstellungswelt der Naturvölker besonders häufig der Mond als ein androgynes Wesen auf. Winthuis kann an Hand des äusserst reichhaltigen Materials, das er zusammengetragen hat, klar erweisen, dass der Mond von vielen Völkern für ein Zweigeschlechter-Wesen gehalten wird. Derartige Vorstellungen finden sich z. B. auf Neu-Mecklenburg,<sup>49</sup> Neu-Pommern<sup>50</sup> und Neu-Guinea.<sup>51</sup> In die gleiche Richtung deutet — nach W. Schmidt — auch die australische Darstellung der beiden Geschlechter unter dem Bilde einer männlichen und weiblichen Eidechse.<sup>52</sup> Auch aus Afrika erbieten sich uns etliche Beispiele, die die Zweigeschlechtlichkeit des Mondes zeigen. So teilt z. B. Frobenius mit, dass bei den Malungwe (in Südafrika) von den beiden Mondhörnern »das dickere als das linke weibliche, das dünnere als das rechte männliche von den Leuten bezeichnet

<sup>47</sup> Tessman, Pangwe II, 191e, S. 18.

<sup>48</sup> Frazer J., The worship of nature, I, S. 132.

<sup>49</sup> Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen, S.

<sup>50</sup> Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, S. 396.

<sup>51</sup> Das Zweigeschlechterwesen, Taf. XVII.

<sup>52</sup> Der Ursprung der Gottesidee I, S. 347. (Von Winthuis hervorgehoben, Einführung S. 55, Anmerkung 1).



wurde.<sup>48</sup> Ferner versucht Winthuis in seiner »Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker« vermittlels einer Reihe von Belegen aus den Zeremonien der Einweihungsriten den Nachweis zu erbringen, dass in diesen Riten der Mond als ein androgynes Wesen aufgefasst wird.<sup>49</sup>

Ich möchte hier einen Hinweis einfügen, dem ich besondere Bedeutung im Hinblick auf gewisse Fragen beimesse, mit welchen wir uns später eingehend zu befassen haben werden. Es handelt sich um die Tatsache, dass eine in den geheimen Gesellschaften verehrte Gottheit ein Zweigeschlechter-Wesen sein kann und demnach anscheinend als ein Höchstes Wesen betrachtet werden muss. Diese Dinge verdienen eigentlich eine tiefergreifende Untersuchung und ich bedaure, dass ich hier nur unzureichendes Materiel vorzuweisen vermag. In der geheimen Gesellschaft der Bakhimba in Mayombe wird unter dem Namen Thafu Maluangu eine Holzstatuette verehrt, die jedoch nur als Lokalisierung des in jener Gesellschaft verehrten höchsten Gottes, des Regenbogens Mbumba Luangu, aufzufassen ist.<sup>50</sup> Es ist nun im Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Thema unserer Betrachtung von entscheidender Bedeutung, dass jener Thafu Maluangu aus zwei Figuren zusammengesetzt ist, »l'une *Matundu* (l'ainé) et l'autre *Malunda* (le puiné), limitant ainsi le double Arc-en-ciel.«<sup>1</sup> Betrachtet man die von Bittremieux publizierten Abbildungen dieser Gottheit näher, so findet man, dass an einer Statuette die eine Figur deutlich als weiblich gekennzeichnet ist.<sup>2</sup> Hier wird also auch der Regenbogen als mannweibliches Wesen aufgefasst.

Planchquaert berichtet von einem Januskopf, der in der geheimen Gesellschaft der Yaka auf dem Kultplatz aufgestellt wurde.<sup>3</sup> Das erinnert uns daran, dass in Kamerun das Höchste Wesen als Doppelmaske im Kultus vorkommt.<sup>4</sup> Wie diese Bei-

<sup>48</sup> Frobenius, *Erythräa*, Berlin 1931, S. 168. (Von Winthuis angeführt, Einführung S. III, Anmerkung 2.)

<sup>49</sup> Einführung S. 107 ff.

<sup>50</sup> Bittremieux, L., *La Société secrète des Bakhimba*, Brüssel 1936, S. 170.

<sup>1</sup> *Ib.* S. 177.

<sup>2</sup> *Ib.* Pl. V, die mittlere Statuette der unteren Reihe.

<sup>3</sup> Nach Winthuis, Einführung S. 195.

<sup>4</sup> *Ib.* Tafel V.

spiele zeigen, wurden also Abbildungen des zweigeschlechtigen Höchsten Wesens im Kultus der geheimen Gesellschaften verehrt.

Bei unserem Versuch, die Eigenschaften des Hochgottes zusammenzufassen, finden wir auch die Tatsache vor, dass er bei nahezu allen Stämmen, die hier in den Kreis der Untersuchung einbezogen wurden, als Regenspender und damit als Spender der Fruchtbarkeit in Erscheinung tritt. Dass ihm diese Rolle zukommt, liegt so sichtbar zutage, dass wir es uns wohl ersparen können, diesen Wesenszug hier noch schärfer zu beleuchten und zu verdeutlichen. Es genügt sicherlich der blosse Hinweis auf die Materialsammlung. Die Verehrung des Gottes hängt in einem ihrer wesentlichsten Antriebe gerade mit dieser ihm zugesprochenen Eigenschaft bzw. Wirksamkeit zusammen. Er ist es ja, zu dem man in Zeiten der Dürre um Hilfe, um fruchtbringenden Regen fleht.

Erheblich weniger verbreitet ist die Vorstellung, dass der Hochgott auch das höchste Richteramt ausübe. In dem oben vorgelegten Material begegnet man ihr in besonders ausgeprägter Form bei den Bakwiri, die ja glauben, dass der Mensch nach dem Tode vom Gotte einem Verhör unterworfen wird, wobei die göttliche Allwissenheit von vornherein jeden Versuch zu »flunkern« aussichtslos macht. Ein regelrechter Prozess wird geführt, der Schuldige wird von Öwase vorstossen. Der Hochgott hat einen Knecht, dem die Vollstreckung des Urteils obliegt und der Mokase heisst.<sup>5</sup>

Auch für die Lambas ist der Hochgott der oberste Richter. Man stellt ihn sich als Herrscher vor, auf seinem Thron sitzend und von seinen Ratgebern umgeben, die ihm bei der Rechtsfindung zu helfen haben. Hier, bei den Lambas, wird der Mensch schon im diesseitigen Leben von der göttlichen Strafgerechtigkeit betroffen, die den Sündern schwere Krankheiten als Strafe auferlegt. Zwar geben die Lambas ihrem Leza nicht ausdrücklich die Bezeichnung »Richter« — aber die Redewendung »Heute ist ein lubeta dort oben« zeigt doch deutlich genug, wie lebendig bei ihnen die Vorstellung von der richterlichen Wirksamkeit des Gottes ist.<sup>6</sup> Natürlich fließt die Verehrung dieses höchsten Himmelsgottes unmittelbar aus den Anschauungen hervor, die man

<sup>5</sup> Siehe S. 25.

<sup>6</sup> Siehe S. 61.



sich von seinem Wesen und Wirken gebildet hat. Nun ist zwar ständig eine Neigung zu verspüren, ihn in weite Ferne zu entziehen, ihn gleichsam hoch über alles irdische Tun und Treiben hinauszuhoben, aber stärker kommt doch die gerade entgegengesetzte Glaubensrichtung zum Ausdruck, die den Gott mitten ins menschliche Leben hineinstellt und in ihm die unablässig eingriffsbereite Macht erblickt, die alle grossen Entscheidungen des Erdendaseins in ihrer allmächtigen Hand hält. Er ist der Geber von Regen und Dürre, er spendet wohlwollend Fruchtbarkeit oder versagt sie zürnend, Leben und Tod jedes Einzelnen sind seinem Willen untertan, seinem Beschluss anheimgestellt und bisweilen wird er — wie wir sahen — als der allgewaltige Richter empfunden, der die Taten der Menschen wägt und dem Sünder Strafe zumisst. Darum kann man sich auch Beistand suchend an ihn wenden, wenn man Unrecht erleidet.<sup>7</sup> Ebenso wird er auch als Urheber und Bewahrer der die menschliche Gesellschaft zusammenhaltenden Ordnung betrachtet.<sup>8</sup> »Du grosser allmächtiger Himmelsgott der Ordnung!« ist eine bei den Bakwiri gebräuchliche Gebetsrede, mit der sie den Owase anrufen.<sup>9</sup> Es scheint aber, dass in ihm zwei verschiedene Wesensrichtungen einander überkreuzen. Er ist auf der einen Seite der Gott der festen, gesetzmässigen Ordnung, sowohl der kosmischen wie der gesellschaftlichen. Er, der erhabene Himmelsherrscher, regelt die Folge der Jahreszeiten, den Wechsel von Tag und Nacht, er lässt auf die Trockenzeit die Regenzeit folgen, er hütet auch die Stammesordnung und bestraft Übeltäter. Auf der andern Seite ist er aber zugleich auch der selbstherrliche Sender des Unerwarteten, der plötzlichen Schicksalswendungen sowohl von günstiger wie von unheilvoller Art. Glück und Unglück hängen ganz von ihm ab. Nach eigenem Gutdünken, keiner Regel untertan, greift er jählings in den Ablauf menschlichen Schicksals ein. Sehr deutlich kommt seine Wesensart auch in den Namen zum Ausdruck, die ihm beigelegt werden. Ich verweise hier insbesondere auf den Imāna der Barundi.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Siehe S. 62.

<sup>8</sup> Siehe S. 26.

<sup>9</sup> Siehe S. 23.

<sup>10</sup> Siehe S. 47.



Es war früher in der religionsgeschichtlichen Forschung immer davon die Rede, dass dem Hochgott kein eigentlicher Kult zuteil werde, dass ihm keine Opfer dargebracht und dass keine Gebete an ihn gerichtet würden. Die zahlreichen mitgeteilten Angaben über Opferhandlungen sowie die im Anszug wiedergegebenen Gebete dürften wohl hinreichen, um die gänzliche Abwegigkeit dieser Behauptungen eindeutig klarzustellen.

Oft heisst es, dass nur der Gott allein das Recht habe, die Menschen zu sich zu rufen und sie sterben zu lassen. Bei den an der Goldküste wohnenden Aschanti begegnet uns die folgende Redewendung: »Wenn das höchste Wesen dich nicht tötet, aber ein Mensch versucht es zu tun, dann wirst du nicht sterben.«<sup>11</sup> Auch dem Hochgott der Ewee wird die Austeilung von Krankheit und Tod zugeschrieben: »Als du donnertest, da erschrak dieses Kind und fiel auf die Erde.«<sup>12</sup> Beim Tod wird der Mensch von Mawu »gerufen« oder er wird »von Mawu fortgenommen«. Der Tod ist und verbleibt das grosse Geheimnis, das dem Mawu angehört. Er ist »Kufia, dafia« — »König des Todes und König der Städte«. »Wenn er nicht bestimmt hat, dich zu töten, so hast du Ruhe. Begleitet er dich nicht als Führer, dann ist alles umsonst, was du tust. Selbst dein Vertreiben des Übels ist vergeblich; du mußt sterben.«<sup>13</sup> Wenn bei den Kpelle in Liberia ein Mensch in hohem Alter stirbt, sagt man, dass er die ihm von Gott zugeteilte Lebenszeit vollendet habe. »Gott hat ihn geholt.« (»Gott ist gekommen, ihm zu begegnen.«)<sup>14</sup> Bei den Schilluk sagt man: »Gott ist streng, tötet die Leute.«<sup>15</sup> Auch bei den Masai wird der Hochgott als Zeit-Messer betrachtet, der einem jeden eine bestimmte Lebensdauer zuweist. Stirbt jemand, so sagt man, dass das gemäss dem Willen Ngais geschehen sei, auf seine Bestimmung hin. Der Gott bestimmt selbst den Todestag. Wird jemand aus Todesgefahr errettet, so nimmt man ein direktes Eingreifen von Seiten Ngais an.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Siehe S. 9.

<sup>12</sup> Siehe S. 15.

<sup>13</sup> Siehe S. 18.

<sup>14</sup> Siehe S. 23.

<sup>15</sup> Siehe S. 24.

<sup>16</sup> Siehe S. 37.

»An dem Tage, da Gott den Menschen bildet, weiss er den Tag seines Todes.« (Djagga).<sup>17</sup>

Bei den Barundi kann man über Imāna eine Feststellung wie diese hören: »puisque Imāna l'a laissé, il meurt«.<sup>18</sup>

Wenn bei den Atchwa in Portugiesisch Ostafrika ein Kind kurz nach der Geburt stirbt, erklärt man, es sei zu Mulugu heimgekehrt. Wird ein alter Mensch krank und man sieht, dass es mit ihm zuende geht, nennt man seine Krankheit »Mulugu Botschaft«. Ein Erkrankter fragt: »Habe ich Mulugu erzürnt?« »Dass ich doch gerettet werden möge ... Ich habe mich gegen Mulugu vergangen!« Der Kranke kauft vom Magler Medizin. Wenn es Mulugu's Wille ist, dann stirbt er nicht, sondern erlangt Genesung. Sollte dagegen Mulugu seinen Tod wünschen, so kann er noch so viele Heilmittel kaufen, — keines kann ihm Rettung bringen, »denn der Herr ist es«.<sup>19</sup>

Bei den Ronga an der Küste oberhalb des Zululandes ist es Tilo — der Himmel —, der tötet und lebendig macht. »Heaven loved him« sagt man, wenn jemand drohender Todesgefahr entgangen ist. Von jemandem, der gestorben ist oder von Unglück betroffen wurde, wird gesagt: »Heaven hated him«.<sup>20</sup> Dem Gottesnamen Ndjambi, der in den verschiedensten Formen in den Kongodialekten wiederkehrt, haftet ein tief düsterer Klang an. Es werden Ndjambi die unerklärlichen Todesfälle zugeschrieben. Man sagt: »Nyambe had caused the accident«. Der schwedische Missionar Laman schreibt: »Das Kongovolk betet nicht zu Nzambi, weil er doch auf keine Weise beeinflusst werden kann. Wenn ein Fetischpriester einen Kranken nicht zu heilen vermag, sagt er gewöhnlich, dass Nzambi ihn »gegessen« habe. Andere Ausdrücke hierfür sind: Nzambi hat ihn geraubt, Nzambi hat ihn genommen, Nzambi hat ihn gefangen. In ihren Tranergesängen erheben die Herero Klage vor Nzambi. Sie sagen: »O du grosser Nzambi, deine Schöpfung ist gut, aber ein Elend hast du uns durch den Tod bereitet. Du hättest es so machen sollen, dass wir niemals sterben. O Nzambi wir haben grosse Trauer.«<sup>21</sup> Bei

<sup>17</sup> Siehe S. 44.

<sup>18</sup> Siehe S. 46.

<sup>19</sup> Siehe S. 48.

<sup>20</sup> Siehe S. 50.

<sup>21</sup> FRUK III, S. 107.



den Barotse »heisst es: 'Njambe rief ihn hinweg'. Unterliegt ein anderer im Kampfe mit seinem Nebenmenschen, mit wilden Tieren oder der Wut der Elemente, so heisst es: 'Es geschah auf Njambe's Geheiss'.<sup>22</sup>

Wenn bei den Ovambo »ein Mann getötet wird, der hätte entfliehen können, so sagt man von ihm: Gott hat ihn verlassen.«<sup>23</sup> Bei den Dama, die ein Jäger- und Sammler-Volk sind und als Waffe im wesentlichen den Bogen benutzen, ist man der Ansicht, der Tod werde dadurch hervorgerufen, dass Gamab seinen Pfeil auf den Menschen abschiesse. Wird jemand von einem schweren inneren Leiden befallen, so gibt er jede Lebenshoffnung auf und sagt: »Gamab hat mich angeschossen!« Leben und Tod sind allezeit dem Gott in die Hand gegeben. Nur wenn Gamab es zulässt, vermag ein Mensch einen andern zu töten.<sup>24</sup>

Die Gottheit der kosmischen Ordnung, die alles beherrschende Vorsehung, aus der die Harmonie der Schöpfung hervorgeht — sie ist auch Urheber alles Seltsamen, Eigentümlichen und Überraschenden, — wie denn überhaupt alles Grosse und Gewaltige, alles was den Menschen mit Furcht und Erstaunen erfüllt, in ihr seinen Ursprung hat. Sie tritt uns als eine typisch unberechenbare und launische Gottheit entgegen. Ganz nach jeweiligem Gutdünken greift der göttliche Wille in den Gang der Welt ein. Auch bei den Naturvölkern zeigt dieser Gott der kosmischen Ordnung Züge von Schicksal und Zufall. Er lenkt nicht nur das Weltgeschick, sondern auch den Lebensweg des Individuums und teilt ihm Glück oder Unglück zu.

Es war soeben vom Höchsten Wesen als Schicksalsmacht kurz andeutend die Rede. Wir wollen nun auch diese Seite seines Charakters zum Gegenstand einer etwas näheren Betrachtung machen. Oft erscheint der Himmels Gott als ein beinahe nur unpersönlich aufzufassendes Schicksalswalten. Das ist insbesondere der Fall bei den Ashanti, Kpelle, Kamba, Djagga und Barundi sowie bei den Ilä »sprechenden Stämmen. Sehr interessant sind die Angaben aus Dahome über das Schicksal — *Fa* — als »die Schrift Mawu«. *Fa* verkörpert in seiner Person

<sup>22</sup> Siehe S. 62.

<sup>23</sup> Siehe S. 63.

<sup>24</sup> Siehe S. 66.



das Schicksalshafte im menschlichen Leben.<sup>26</sup> Dieselbe Vorstellung kehrt auch bei den Ashanti wieder: »Dem Schicksal, das dir der höchste Gott zugeteilt hat, kannst du nicht entgehen«. »Das Schicksal, das das höchste Wesen im voraus festgelegt hat, kann nicht geändert werden.«<sup>28</sup> Besonders ausführliche Angaben besitzen wir über die an der Sklavenküste Westafrikas wohnenden Eweer. Deren Hochgott Mawu oder Mawu Sodza weist in stärkster Ausprägung die Kennzüge einer Schicksalsgottheit auf. Beim Hoer-Stamm wird er »didrito« genannt, d. h. ungerecht. Verschiedenheiten sowohl des Charakters und der Begabung wie auch des Besitzes gelten als von ihm verursacht. Es gibt Menschen, die nur wenig arbeiten und dennoch grosse Reichtümer erwerben. Andere wieder arbeiten viel und ziehen doch nur geringen Gewinn aus all ihrer Mühe. Sie sind arm und müssen hungern, während die Erstgenannten im Überfluss leben. *Ein* Mensch hat Kinder, ein anderer dagegen nicht. *Ein* Gemeinwesen blüht und gedeiht, während ein anderes zerfällt und dahinschwindet. Das alles sind Erscheinungen, denen etwas höchst Eigentümliches und Unbegreifliches anhaftet. Der Gott waltet wie ein rätselhaftes Schicksal über der Welt der Menschen, geheimnisvoller Zufall regiert das Dasein.<sup>27</sup> Auch bei dem Matseer-Stamm dieses Volkes hat Mawu in besonderer Weise den Charakter göttlicher Schicksalsmacht. Der Mythos berichtet, dass der Gott, nachdem er die Menschen geschaffen hatte, verschiedene Dinge in gleichartige Bündel zusammenband. Der Mensch sollte sich davon das aussuchen, was er im Leben haben wollte. Das erste der drei Bündel enthielt die Reichtümer dieser Welt, das zweite enthielt Steine und das dritte Salz. Danach rief Gott den Menschen und sagte ihm, dass er sich die Bündel ansehen und dasjenige aussuchen solle, das ihm am meisten behage. Das mit Reichtum angefüllte war sehr leicht. Da nahm der Mensch das Salz Bündel und Gott fragte, ob ihm dieses gefalle. Der Mensch bejahte. Aber als er dann das Bündel öffnete, enthielt es nichts als Salz. Da trug der Mensch den Sack zu Gott zurück und sagte: »Es war nur Salz in diesem Bündel; tausche es mir um!« Gott antwortete:

<sup>26</sup> Siehe S. 11.

<sup>28</sup> Siehe S. 8 L.

<sup>27</sup> Siehe S. 18.

»Das, was der Mensch an seinem Ursprungsort erhalten hat, kann er niemals mehr umtauschen. Was er an seinem Ursprungsort erhielt, dass muss er behalten.« Von dieser Zeit an wird die Not gleichzeitig mit dem Menschen geboren, denn er liess den Sack der Freude liegen und wählte den der Not.<sup>28</sup> Diese Gottesauffassung kehrt auch beim Hodza-Stamm wieder. »Gott handelt unredlich«, sagt man dort. »Er hat manche Menschen gut und andere böse gemacht. Ich und meine Verwandten, wir arbeiten alle auf dem Felde. Die Ernte des einen reift, die des andern verdirbt. — Das zeigt, dass Gott ungerecht ist und die Menschen ungleich behandelt. — Er erbarmt sich mehr der Tiere als der Menschen. — Wenn die Menschen mir Böses tun, hat das nichts zu bedeuten; aber dass Gott es tut, schmerzt mich sehr. Man sieht daran, dass er ungerecht ist.«<sup>29</sup> »Verschiedenheiten kommen von Gott« — das ist die bittere Erfahrung, über deren Sinn das Ewe-Volk unaufhörlich nachdenkt und grübelt.

Bei den Kpelle teilt Gala jedem geschaffenen Wesen sein Schicksal zu. Darum sagt der Jäger nicht, dass er ein Tier, sondern dass er sein Tier erlegt habe, — nämlich das ihm von Gott zugeweilte Tier. Glück und Erfolg kommen von Gott. Bei Unglücksfällen klagt man: »Gott hat mir heute nicht geholfen!« Oder: »Gott schliesst heute sein Auge mir gegenüber zu.«<sup>30</sup> Von den Bafioti wird berichtet, dass sie einer Gefahr mit den Worten entgegentreten: »Das ist Nzambis Angelegenheit.«<sup>31</sup>

Bei den Schilluk bedeutet »Jwoga tarr«, dass das, was ein Mensch vom Gotte erhalten hat — die Seele, das Schicksal, das Glück — ihm günstig sei, während »Jwoga loc« besagt, dass das Schicksal ihm nicht wohlgesonnen ist. Von Jwok wird auch erklärt, dass er ganz nach Laune und Belieben dem einen Menschen gute Gaben spende, einem anderen dagegen nur Unheil zukommen lasse.<sup>32</sup>

Bei den Kambas scheint Mulungu die Züge eines Schicksals- und Glücksgottes zu zeigen. Darauf deutet Lindbloms Angabe hin,

<sup>28</sup> Siehe S. 19.

<sup>29</sup> Spieth, J., Die Ewe-Stämme, S. 834—836.

<sup>30</sup> Siehe S. 23.

<sup>31</sup> Siehe S. 28.

<sup>32</sup> Siehe S. 33. Hofmayr, S. 193.



wonach *Mulungu musaeo* »gutes Glück« und *Mulungu Mupuku* »schlechtes Glück« bedeutet.<sup>27</sup>

Bei den Kaffa hängt Glück und Unglück der Menschen von Hego ab.<sup>28</sup> Ebenso weist Ngai, der höchste Gott der Masai, oft Züge einer Schicksals- und Glücksgottheit auf. Hat jemand zum Beispiel Reichtum und viele Kinder, so heisst es, der Gott habe ihm dies alles geschenkt. Ja sogar wenn der Betreffende sein Eigentum auf unrechtmässige Weise erworben hat, sagt man: »Gott hat ihm dazu verholfen.« Hat jemand dagegen Unglück, so besteht für die Stammesmitglieder kein Zweifel daran, dass er sich den Hass des Ngai zugezogen hat. »Gott füttert ihn mit Unglück!« Auf die Frage des deutschen Missionars Fokken, warum denn der Gott den einen Menschen dem andern vorziehe, erfolgte die Antwort: »Das wissen wir nicht. Wir wissen auch nicht, ob er etwas Unrechtes begangen hat, das ihm Gottes Hass eintragen könnte.«<sup>29</sup>

Von Ruwa, dem Hochgott der Djagganeger, sagt Raum, dass sein Name sich völlig gleichbedeutend durch Worte wie Schicksal oder Schieckung ersetzen lasse. Tritt jemand auf eine Schlange, ohne von ihr gebissen zu werden, so sagt er: »Gott hat mich geschützt.« Wenn zwei Menschen die gleiche Arbeit ausführen und sie misslingt dem einen, so sagt er zu dem andern: »Gott ist mit dir.« Tritt Hungersnot ein, so klagt man: »Ruwa kommt«. Eine Person, die allein oder ohne Schutz im Leben steht, wird »*mudo o Ruwa*« genannt; das bedeutet: einer, der Ruwa zugehört, einer, der sich auf Ruwa verlassen, der seinem guten Glück vertrauen muss.<sup>30</sup>

Bei den Barundi trifft man oft auf Benennungen, die das Launische, das zufallsmässig Schicksalsbestimmende in Imanas Charakter zum Ausdruck bringen. So gibt man ihm zuweilen folgende Bezeichnungen: Ruremba (der, welcher dem einen gibt, aber nicht dem andern), Itangitane (der Zwietrachtstschaffende), Intuhe (der, welcher jemandem das Böse schenkt; der, welcher das Böse wünscht), Thumye (der ein böses Los wirft). Unaufhörlich führen die Barundi Imanas Namen auf den Lippen, sowohl

<sup>27</sup> Siehe S. 38.

<sup>28</sup> Siehe S. 34.

<sup>29</sup> Siehe S. 37.

<sup>30</sup> Siehe S. 42.



bei glücklichen wie auch bei unglücklichen Geschehnissen. «C'est qu' Immâna l'a prédestiné.»<sup>37</sup>

Die Ila hinwiederum betrachten ihren Leza oft als ein mächtiges Schicksal, auf das sie vieles vom Bösen und Traurigen im Leben zurückführen. Hat jemand seine Kinder verloren, dann nennt man ihn «mulabile-Leza» (=einer, den Leza betrachtet hat).<sup>38</sup>

Bei den Owambo hat Kalungas Eigenschaft als Schicksalsgott einen interessanten Ausdruck in dem Bild gefunden, das man sich von diesem höchsten Wesen macht: Er trägt einen Gürtel, an dem zwei grosse Körbe hängen. In diesen Körben befindet sich Gutes und Böses. Sieht der Gott Menschen, die ihm zu Gefallen handeln, so greift er in den Korb der guten Gaben und streut Saat aus oder spendet andere wertvolle Dinge. Trifft er dagegen Menschen, an deren Tun er kein Behagen findet, so greift er in den andern Korb und streut oipute aus — widerige Wunden, Zeichen seiner Ungnade. Hier stossen wir also auf den Glauben an eine göttliche Vergeltung, die jedoch nach Warneck bei den Ovambo nicht recht ins klare Bewusstsein vortritt.<sup>39</sup>

Bei den Dama ist es Gamab, der jedem Einzelnen sein spezielles Erdenlos anweist. Jagdglück gilt hier als durchaus abhängig vom zufälligen Wohlwollen, das der Gott dem Jäger entgegenbringt, und er ist es auch, der der Kräuter suchenden Frau die Augen öffnet. Ohne diese Hilfe würde sie mit leeren Händen heimkehren.<sup>40</sup>

Wir sehen also eine Vielfalt von Anschauungen über das Höchste Wesen, die wirklich staunenswert erscheint. Der Hochgottglaube scheint in sich die verschiedensten Möglichkeiten zu bergen. Alle diese wechselnden Ausgestaltungen des Glaubens an ein Höchstes Wesen werden uns aber ganz klar und begreiflich, wenn wir daran festhalten, dass der eigentliche Charakter des Hochgottes durch seine völlig souveräne Herrschaft über das Schicksal sowohl der Welt wie der Menschen das entscheidende Kennzeichen empfängt. Mag er auch oft im einzelnen Fall viel von seinem persönlichen Charakter eingeüsst haben, immer ist er doch letzten Endes der unergründliche, an kein Gesetz gebundene, souveräne Beherrscher der Daseinsmächte.

<sup>37</sup> Siehe S. 46 f.

<sup>38</sup> Siehe S. 60.

<sup>39</sup> Siehe S. 63.

<sup>40</sup> Siehe S. 66.

## KAP. II.

### Mithra.

#### 1. Mithra als himmlischer Hochgott im östlichen Iran.

Wir werden später sehen, dass in der sassanidischen Zervan-spekulation Mithr wahrscheinlich eine Rolle spielte.<sup>1</sup> Der sassanidische Mithr ist aber seinem Wesen nach von dem altiranischen Gotte Mithra durchaus verschieden. Mithr ist in sassanidischer Zeit der Sonnengott geworden. In den syrischen Märtyrerakten wird er oft genannt<sup>2</sup> und Elisaeus sagt ausdrücklich, dass der Gott Mithr die Sonne ist: «Ihr habt nicht die Macht, der Sonne die Verehrung zu weigern. Denn mit ihren Strahlen erhellt sie das ganze Universum und bringt durch ihre Wärme die Nahrung der Menschen und der Tiere zur Reife. Wegen ihrer unparteiischen Ergebenigkeit und ebenmässigen Güte wird dieser Gott Mithr genannt, weil er frei ist sowohl von aller Hinterlist wie auch von aller Unwissenheit.»<sup>3</sup> Der altiranische Gott Mithra aber, wie er uns im Awesta entgegentritt, ist eine Gestalt völlig anderer Art. Schon Windischmann sagt: «Jenes Bild von Mithra ... hat zwei Seiten: eine physikalische und eine moralische. Nach ersterer ist er das geschaffene (denn Ahura hat ihn hervorgebracht Mith. Y. 1.) alles durchdringende, alles belebende Licht und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen aufgefasst. (Mith. Y. 145. Khursh. Nyaish. 6.)»<sup>4</sup> Auch Darmesteter hat die Verschiedenheit Mithras und der Sonne klar gesehen: «Mithra, comme son frère indien l'Aditya Mitra, est le dieu de la lumière céleste,

<sup>1</sup> Siehe S. 164.

<sup>2</sup> Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, S. 128 ff.

<sup>3</sup> Langlois II S. 237.

<sup>4</sup> Windischmann, *Mithra* S. 52.

et par une transformation parallèle, est devenu plus tard le soleil.»<sup>4</sup> Darnesteter hat auch hervorgehoben, dass in der Zeit Herodots die Gleichsetzung Mithras mit der Sonne noch nicht bestand, dass aber der Entwicklungsgang, der zu dieser Identifizierung hinführte, bereits zu Strabos Zeit am Ziel war: «Au temps d'Hérodote, Mithra n'est pas encore le soleil; au temps de Strabon il l'est déjà; car Strabon, reproduisant le passage où Hérodote dit que les Perses adorent Zeus (le Ciel), le Soleil et la Lune (Διὸς ἑλίου τε καὶ σελήνης), le modifie en: «ils adorent le soleil qu'ils appellent *Mithra* et la Lune ἑλίου, ὃν καλοῦσι *Mōγγη*, καὶ σελήνης XV, 3, 13).»<sup>5</sup> Auch Lommel hat Mithra als «von der Sonne ausdrücklich unterschieden» bezeichnet.<sup>6</sup> Am ausführlichsten ist die Frage von Hertel behandelt worden, der eine Fülle von Belegstellen zusammengetragen hat, um zu zeigen, wie sehr Mithra und Sonne im Awesta zwei verschiedene Gestalten sind.<sup>7</sup> Durch die Untersuchungen Hertels ist das Verständnis der Gestalt Mithras vielfach gefördert worden, doch glaube ich, dass im Eigentlichsten das Wesen des Gottes noch nicht völlig erschlossen und klargestellt ist. Wir wollen unsere Auffassung Mithras hier etwas näher darlegen, weil uns diese Frage von entscheidender Bedeutung für das Problem des iranischen Gottesbildes zu sein scheint. Wir geben zunächst einige Textstellen, die den natürlichen Charakter Mithras beleuchten:

<i>miθram ainei.dahiγm yaza- maide</i>	Mithra, der rings um das Land ist, verehren wir.
<i>miθram antari.dahiγm yaza- maide</i>	Mithra, der inmitten des Landes ist, verehren wir.
<i>miθram ā.dahiγm yazamaide</i>	Mithra, der innerhalb des Landes ist, verehren wir.
<i>miθram upairi.dahiγm yaza- maide</i>	Mithra, der über dem Lande ist, vereherehren wir.
<i>miθram aduiri.dahiγm yaza- maide</i>	Mithra, der unter dem Lande ist, vereherehren wir.

<sup>4</sup> Ormazd et Ahriman S. 65.

<sup>5</sup> Zend-Avesta II, S. 442.

<sup>6</sup> Die Yäst's des Awesta S. 64.

<sup>7</sup> Die Sonne und Mithra im Awesta, passim.



<i>mīθrəm paivī.daiyām yaza-</i> <i>maide</i>	Mithra, der vor dem Lande ist, verehren wir.
<i>mīθrəm aipi.daiyām yaza-</i> <i>maide</i>	Mithra, der hinter dem Lande ist, verehren wir.

Yast 10, 144

Mithra wird hier als der Allgegenwärtige geschildert, als derjenige, der von allen Himmelsrichtungen her das Land umgibt, es auf allen Seiten umschliesst, und sich von allen Seiten her — als alldurchdringender Naturgott — über das sichtbare Land hin ausstreckt, so dass er gleichermassen »rings um das Land« wie »inmitten des Landes« usw. seinen Sitz hat:

( <i>mīθrəm</i> )	(Mithra . . .)
<i>yā zəm frāda aieyāiti</i>	der so breit wie die Erde herankommt,
<i>pasča hū frāsmōdūtīm</i>	nach dem Untergang des Himmelslichtes,*
<i>marzaiti *cu karana</i>	beide Ränder berührt er dieser Erde,
<i>aiyha zām yaf padanayā</i>	der breiten, runden,
<i>skuramayā dāraepārayā</i>	deren Grenzen ferne sind,
<i>cispan imaf ādidūiti</i>	alles das bestrahlt er,
<i>yaf antarə zəm asmanmācə</i>	was zwischen der Erde und dem Himmel ist.

Yast 10, 95.

Hier wird die Naturseite Mithras sehr gut geschildert. Er kommt herbei »so breit wie die Erde«. Nach dem Sonnenuntergang berührt er die beiden Ränder der Erde und überschaut alles, was zwischen Erde und Himmel ist. Hinzu kommen als weitere Belege einige sehr expressive Beiwörter, die ausschliesslich als Bezeichnungen Mithras gebraucht werden.<sup>16</sup> Diese Beiwörter sind: »zehntausendlängig«, »zehntausend Späher habend«, »tausendohrig«, »Besitzer der breiten Warte«. Wie Hertel dargelegt hat, sind mit den Augen und den Ohren Mithras die Sterne gemeint, die auch als selbständige Wesen betrachtet wurden, wobei man

\* d. h. die Sonne.

<sup>16</sup> Wie Hertel a. A. S. 193 betont hat.

in ihnen Mithras Späher sah.<sup>11</sup> Was mit *prādu-viśdayana* gemeint ist, hat Hertel<sup>12</sup> auch gezeigt. Unter »der breiten Warte« kann man nur den gestirnten Himmel verstehen, von dem aus die Späher herniederblicken. Diese Bezeichnungen Mithras und die angegebenen Texte zeigen zur Genüge, dass Mithra der Sternhimmel ist.<sup>13</sup> Mithra ist aber nicht nur als der gestirnte Himmel aufgefasst. Er wird auch ganz persönlich als der gewaltige Herrscher der Länder gedacht. Er ist der himmlische Grosskönig. Darum wird er der Herrscher der Länder, bzw. der Herrscher aller Länder genannt:

*midrahe dahyunaṃ daiiḥupa-* für Mithra, den Landesherrn der  
*taie* Länder.

Yasna 1, 11.

*miθrəm viṣpanaṃ dahyunaṃ* den Mithra, den Landesherrn al-  
*daiiḥupaitiṃ* ler Länder.

Yasna 2, 11.

Hierzu bemerkt Darmesteter: »*Dahyupaiti* ou 'chef de pays' a dû être synonyme de *shāh* 'roi' et au besoin de *shāhinshāh* 'roi des rois': car il est dit que la dignité de *dahyupat* a été établie par Hōshang; or Hōshang est le premier roi de la Perse et il est de ceux qui ont régné sur la terre entière (Dēnkart, VIII, 13, 5, et Alberuni, p. 206). Le titre donné à Mithra revient donc ici à celui de 'Roi' et dans le Hā II à celui de 'Grand Roi, Roi des Rois'.«<sup>14</sup> Wir bemerken, dass Mithra in einer intimen Vereinigung mit Sonne, Mond und Siriusstern (Tīstriya) steht:

*yaθa tanūm raotayeiti* Sobald er leuchten lässt seinen  
Leib

*yaθa mayhō hvīraozšao* gleich dem des selbstleuchten-  
den Mondes,

*yejḥā aiwikō brōzaiti* dessen Antlitz strahlt

*yaθa tīstryō stōrahe* wie das des Tīstriyasternes,

<sup>11</sup> Hertel S. 193–195. Vgl. die Späher des Grosskönigs, die die Ohren und Augen des Grosskönigs genannt wurden: Xenophon, *Cyrop.* VIII 2, 10–12; Christensen, *Die Iranier* S. 267 mit Anm. 3; S. 270.

<sup>12</sup> Hertel S. 195.

<sup>13</sup> Siehe Hertel S. 174–191.

<sup>14</sup> ZA I S. 14 Anm. 43.

<i>yēghe vāšam hangrē'ahiti</i>	dessen Wagen die nie trügende Erste,
<i>adaviš paotriš, spitama,</i>	O, Spítama, des Königs Sonne,
<i>yaša dāman vracētāiš</i>	lenkt,
<i>kūhāmya xšaetāi</i>	die wie die schönsten Geschöpfe leuchtet.

Yast 10, 142—143.

Wird hier nicht Mithra mit Sonne, Mond und Tīstriya ganz wie in einer Tetrade zusammengefasst? Zumindest erscheint er mit ihnen in einer sehr engen Verbindung. Weiter ist zu bemerken, dass es im *Xoršēdyast* heisst:

<i>gazāi miθram vouru.gaoyuatišam</i>	Ich verehere den Mithra, der weite Triften hat,
<i>hazagra.gaušom haēvars.cašma- nam</i>	den tausendhörigen, zehntausend- hörigen,
<i>gazāi vaxrom huuitixtām</i>	Ich verehere den Keil, gut nieder- geschleudert
<i>kāmōde paiti dāēvanm</i>	auf die Schädel der Daēvas,
<i>miθrō yō vouru.gaoyuatiš</i>	Mithra, der du weite Triften hast,
<i>gazāi hazdramca yaš asti</i>	Ich verehere das Bündnis, das ist
<i>hazdramcam vahištām</i>	von den Bündnissen das beste,
<i>antura miyhamēa hvarēda</i>	zwischen Mond und Sonne.

Yast 6, 5.

Zwei Fragen drängen sich hier auf. Erstens: warum sollte in einem der Sonne gewidmeten Yast eine besondere Anrufung des Mithras ihren Platz finden, wenn nicht die Verbindung zwischen Mithra und Sonne sehr innig wäre? Zweitens: warum wird in der zweiten Hälfte das Bündnis zwischen Sonne und Mond besonders verehrt, wenn nicht darunter in irgendeiner Weise Mithra zu verstehen ist? Tatsächlich ist von der Tradition auch eine besondere und recht aufschlussreiche Interpretation dieser Stelle gegeben worden. Die Pehleviübersetzung des *Xoršēdyast* hat nämlich die folgende Übersetzung des zitierten Passus:

<i>uš gazēt Miθr frāx'gōyōt</i>	Und er verehrt den weithörigen Mithr.
---------------------------------	---------------------------------------



<i>i hazūrgōš i berarēašm</i> <sup>16</sup>	den tausendohrigen, den zehntausendäugigen.
<i>w-ē yazēt vatr i *huvēxt</i>	Und er verehrt die Keule, gut-geschlendert
<i>put kamār apar i dēvān</i>	auf den Kopf der Devs.
<i>Mihr frāx-goyāt</i> <sup>16</sup>	Mihr, den weitflurigen.
<i>yazēm *hambrātīh &lt;i&gt; Mihr</i>	Ich verehere die Genossenschaft
<i>yazat</i>	des Mihr yazat,
<i>kā hast haē hambrātān pahrām</i>	denn er ist von Genossen der vorzüglichste,
<i>kē andōr māh u xʷarēt as</i>	dessen Wandel zwischen dem
<i>ravišn.</i> <sup>17</sup>	Mond und der Sonne ist.

Études Iraniennes

II S. 287 §§ 4—5.<sup>18</sup>

Wie wir sehen, wird Mihr in Verbindung mit der Genossenschaft genannt. Wenn die oben gegebene Deutung richtig ist, dann ist also hier eine richtige Vorstellung bewahrt, insofern als unter Mihr die Genossenschaft zwischen Sonne und Mond verstanden wird. Die Tradition hat ferner das Wort *miθra-* — d. i. Bündnis — ausdrücklich auf den Gott *Miθra-* bezogen, da in der neupersischen Übersetzung des Yašts gesagt wird:

زرک دارم دوستی مهر ایزدرا که هست از دوستان برتر  
 اندر خورشید و ماه یعنی رفتار او در میان خورشید و ماه هست

Études Iraniennes II S. 290 § 5 (27).

d. i. »Sein Wandel ist in der Mitte zwischen der Sonne und dem Monde«. Wie wir sehen, ist wieder Mithra als in der Mitte befindlich

<sup>16</sup> Glossen: *kā hazūrgōš hām kū* 1000 yazat apak gamōrt etēnd *kē ā Mihr* gōjend *kū enē ā nāmāz hāmōd* (ānām); *w-ē berar ēakōd ē k-ā berar yazat apak gamōrt etēnd kē ā Mihr* gōjend *kū enē ā en hāmōd ēn*. Zur Übers. vgl. S. 120 f. Zur Sache Luthers SPAW 1917, S. 373 ff., wo der gemeinarische Hintergrund hervorgehoben wird.

<sup>17</sup> Glossen: *kū huvēxm-at ē kū būstān mēnōkīhā bē karēt u enōškāvīn pālīfrās bē karēt u mēnōkīhā apō ē karēt*.

<sup>18</sup> Glosse: *kū gōnē ānō* = d. h. sein Ort ist dort.

<sup>19</sup> \*huvēxt; geschrieben steht *huvēxm*, das auf \**hu-raigman* zurückgehen kann. Natürlich kann man auch *vatr i huvēxm* lesen, was vielleicht vorzuziehen ist. Die Lesung \**hambrātīh <i> Mihr* verdanke ich Prof. Schneider.

(*dar miyān*) charakterisiert. Sein Gehen ist in der Mitte zwischen Sonne und Mond. Unmöglich ist es nicht, dass die Tradition hier ältere Anschauungen wiedergibt, die mit der Auffassung von Mithra als »in der Mitte« befindlich übereinstimmen.<sup>19</sup> Wir behaupten also, dass Mithra in einer vermittelnden Stellung zwischen Sonne und Mond gestanden hat. Dies Verhältnis ist nicht schwer zu verstehen, wenn man sich daran erinnert, dass Mithra der gestirnte Nachthimmel ist, der also in sich sowohl die Sonne wie den Mond umfasst, denn an ihm tritt am frühen Morgen die aufleuchtende Sonne und am frühen Abend der glänzende Mond hervor. Auch in diesem Falle, meinen wir, zeigt sich das Doppelwesen Mithras. Er vereint in sich sowohl Tag als Nacht, sowohl Licht als Finsternis, er ist zugleich der Herrscher der strahlenden Helle und des tiefsten Dunkels. Darin liegt der Naturgrund des Unheimlichen in seinem Wesen, auf das wir bald zu sprechen kommen werden. Als souveräner Alleinherrscher ist Mithra als gewissermassen über dem Gegensatz von Gut und Böse stehend gedacht. Er ist zugleich gut und böse:

*tum akō vahištāša,*  
*miθra, ahī daiǵhubyō,*  
*tum akō vahištāša,*  
*miθra, ahī mašyākaēibyō.*  
*tām āxštōiš anāxštōišca,*  
*miθra, zšayēhe dahyoman*

Du bist der Böse und der Beste,  
 o Mithra, für die Länder.  
 Du bist der Böse und der Beste  
 o Mithra, für die Menschen.  
 Du herrschst, o Mithra,  
 über Frieden und Unfrieden der  
 Länder.

Yast 10, 29.<sup>20</sup>

Als Gebieter über Gutes und Böses kann Mithra den Menschen verschiedene Gaben austheilen. Diese Seite seines Wesens kommt in einer Reihe von Texten, die wir im folgenden zusammenstellen, klar zu Vorschein:

*kahmāi ratšca xšaromasca*

Wem soll ich Reichtum und X<sup>ar</sup>as-  
 nah,

<sup>19</sup> Siehe hierüber S. 107.

<sup>20</sup> Übersetzung mit Nyberg S. 62. Hertel übersetzt »du bist finster und leuchtendst« n. A. S. 141. *aka-* ist aber »böse«, wie aus sämtliche Belegstellen zu ersehen ist und hier durch den Gegensatz zu *vahišta* deutlich wird. Denn *vahišta* ist nicht »leuchtendst«, sondern »best«.

*kahmāi tanwō drvatātəm*  
*azəm baxšāni xšayamnō*

wem Festigkeit des Leibes,  
 ich, der ich Herr darüber bin, zu-  
 teilen?

*kahmāi ištim pouruš.xšādrəm*

Wem soll ich wonnevolles Ver-  
 mögen,

*azəm baxšāni xšayamnō*  
*kahmāi ōsmnēi frazaintīm*

ich, der ich Herr darüber bin,  
 wem soll ich künftig angeborene  
 Nachkommenschaft  
 aufwachsen lassen?

*us apara barazayeni*

*kahmāi azəm uyrəm xšādrəm*

Wem soll ich gewaltige Herr-  
 schaft,

*xšainisaxtəm pouru.spādəm*

glänzend gerüstete, mit grossem  
 Heer versehene,

*amainimnahe manayha*

alles Vorstellungsvermögen über-  
 treffende,

*paiti.dadāni vahistəm*  
*sādrasēi hamō.xšādrahe*

verleihen als das Beste?  
 Auch eines allherrschenden  
 Sātars,

*kamərōdō.janō aurvahe*

welcher die Schädel schlägt, eines  
 Helden,

*vanatō arauamnahe*

eines siegreichen, der nicht be-  
 siegt wird,

*yō ništayeiti [kərətō] xraosyqm*

der den Befehl zur [Ausführung  
 der] Strafe gibt —

*išarə hā ništāta kiryeiti*

und sobald sie befohlen ist, wird  
 sie ausgeführt,

*yezi grantō ništayeiti*  
*[hištaheci] axšnuštahe*

wenn er zornig befiehlt —  
 auch eines angefeindeten, nicht-  
 befriedigten

*miθra manō rāmayeiti*

Denken beruhigt Mithra,

*huxšnaitīm paiti miθrahe*

wenn Mithra wohlbefriedigt ist.

*kahmāi yaskmēa mahrkēmēa*  
*kahmāi ainištīm dučiθrəm*

Wem soll ich Krankheit und Tod,  
 wem Unvermögen und schlechten  
 Samen,

*azəm baxšāni xšayamnō*

ich, der ich Herr darüber bin, zu-  
 teilen?



<i>kahmāi āsnaqmāi frazaintim</i>	Wem soll ich die angeborene
<i>hadrujatu nījanāni</i>	Nachkommenschaft
	mit einem Schlage vernichten?
<i>kahmāi azam nyrām xšaθram</i>	Wem soll ich gewaltige Herr-
<i>z'ainisaxtām pouru.spādom</i>	schaft,
<i>amainīmahe managhū</i>	glänzend gerüstete, mit grossem
<i>apabarāni vahistām</i>	Heer versehene,
<i>sādrasēi hamō.xšaθrahe</i>	alles Vorstellungsvermögen über-
<i>kamrōdojanō aurvahe</i>	treffende,
<i>vanatō aranmanahē</i>	wegnehmen als das beste?
<i>yo ništayeiti kavatō aravīyām</i>	Auch eines allherrschenden Herr-
<i>išava hā ništātā kiryeiti</i>	schers
<i>yezi graptō ništayeiti</i>	welcher die Schädel schlägt, eines
<i>zšnutaheci afbištahē</i>	leuchtenden,
<i>miθra manā gauzayeiti</i>	einer siegreichen, der nicht be-
<i>axšnaitem paiti miθrahe</i>	siegt wird,
	der den Befehl zur Ausführung
	der Strafe gibt —
	und sobald sie befohlen ist, wird
	sie ausgeführt,
	wenn er zornig befiehlt —
	auch einer befriedigten, nicht an-
	gefeindeten
	Denken regt Mithra auf,
	wenn Mithra nicht befriedigt
	wird.

Yast 10, 108—111.

<i>aspaēi yō miθrō.drajam</i>	Die Rosse der Mithrabeträger,
<i>razystra baraiti</i>	die sehr schnell im Fahren sind,
<i>taēitō nōi apayeiti</i>	entkommen nicht im Lauf,
<i>baraitō nōi frastaneanti</i>	kommen im Reiten nicht voran,
<i>vazaitō nōi framanyente</i>	bleiben im Fahren nicht voraus.
<i>apaēi cazaite arētik</i>	Zurück fliegt die Lanze,
<i>yām ahyeiti ari.miθriš,</i>	welche der Mithrafeind schleu-
	dert,
<i>frīna ayanaṃ mātaranṃ</i>	wegen der Menge böser Sprüche,
<i>ya vrazyeiti ari.miθriš</i>	welche der Mithrafeind ansüßt.

*yaŋciŋ hvastam aŋhyeiti*

*yaŋciŋ tamon apayeiti  
atŋciŋ diŋ vōit rāšayente  
frēna ayanəm maθranəm,  
yō vrazyeiti ari.miθriš.  
vātiŋ tpm arštīm baraiti,  
yəm aŋhyeiti ari.miθriš,  
frēna ayanəm maθranəm,  
yō vrazyeiti ari.miθriš.*

Wenn er auch einen guten Wurf tut,

wenn er auch den Körper trifft;  
so schaden sie diesem doch nicht  
wegen der Menge böser Sprüche,  
die der Mithrafeind ausübt.

Der Wind führt den Speer fort,  
den der Mithrafeind schleudert,  
wegen der Menge böser Sprüche,  
welche der Mithrafeind ausübt.

Yast 10, 20—21.

*yō āsunəm āsuš*

*yō arədranəm arədrō*

*yō tazmanəm tazmō*

*yō vyāzananəm vyāzawō*

*yō fraŋšti.dā yō āzaiti.dā*

*yō vqθwō.dā yō xšəθrō.dā*

*yō puθrō.dā yō gayō.dā*

*yō havayhō.dā yō ašavastō.dā*

Der schnell ist unter den Schnellen,

der brennend ist unter den Brennenden,

der stark ist unter den Starken,  
Der zur Walstatt gehörige unter  
den zur Walstatt Gehörigen,

Der Fülle gibt, der Ausgiessung  
gibt,

Der Herden gibt, der Herrschaft  
gibt,

Der Söhne gibt, der Leben gibt,  
Der gutes Leben gibt, der Aśa-  
haftigkeit gibt.

Yast 10, 65.<sup>21</sup>

*vorədravō zaena hačimnō hutūšta*

*təmayhūda jiyaurum aduayam-  
nam*

*aojīstanəm asti aojīstəm*

*tančīstanəm asti tančīstəm*

*bayanəm asti aš.xraθwastmō*

*vorədravō x'arəna hačimnō*

Er hat eine siegreiche, gutgefer-  
tigte Waffe bei sich,

er ist im Dunklen wachsam, un-  
trüglich,

der Stärkste der Stärksten,

der Tapferste der Tapfersten.

Er ist der allweiseste der Götter,  
siegreich, von Glücksglanz be-  
gleitet.

<sup>21</sup> Die Übersetzung der einzelnen Epitheta wird S. 111 diskutiert.

<i>hazayrā.gaošō baēvarə.ənəmənō</i>	Der tausendohrige, der zehntausendäugige,
<i>yō baēvarə.spasānō sūrō</i>	Der Held mit zehntausend Spähern,
<i>vispō.vīdrā adabgamnō.</i>	Der allwissende, untrügliche.

Yast 10, 141.

<i>mā mīdrahe vouru.gaoyaoitiš</i>	Mögen wir nicht des weitflurigen Mithra
<i>grantahe vāyēi jasaēma</i>	Ansturm, wenn er zornig ist, be- geggen.
<i>mā nō granto aipi janyō</i>	Mögest du uns nicht im Zorn er- schlagen,
<i>mīdra yō vouru.gaoyaoitiš</i>	O Mithra, du mit weiten Fluren,
<i>yō aojīstō yazatanqm</i>	der als der stärkste der Gotthei- ten,
<i>yō tanēistō yazatanqm</i>	der als der tapferste der Gotthei- ten,
<i>yō θwaxšistō yazatanqm</i>	der als der eifrigste der Gotthei- ten,
<i>yō āsištō yazatanqm</i>	der als der schnellste der Gott- heiten,
<i>yō as.vərəθrajetamō yazatanqm</i>	der als der siegreichste der Gott- heiten
<i>fraxtaitē paiti āya zomā</i>	auf dieser Erde dahinschreitet,
<i>mīdrō yō vouru.gaoyaoitiš</i>	Mithra, du mit weiten Fluren.

Yast 10, 98.

In diesen Texten tritt das eigentliche Wesen Mithras deutlich vor unseren Blick. Er erweist sich gleichermassen als Herrscher über das Gute wie über das Böse. Findet er an einem Menschen Gefallen, so gibt er ihm Reichtum und alle guten Gaben, — insbesondere das *Xarənah*. Vornehmlich tritt er als die schützende Gottheit eines allherrschenden Herrschers (*hamō.γšaθra-*) auf. Diesem ebnet er den Weg. Auch das Denken eines Feindes beruhigt Mithra, wenn er selbst befriedigt ist. Aber die Kehrseite seines zwiefältigen Wesens zeigt sich nicht minder deutlich. Mithra ist auch der Herr der Krankheit und des Todes, er kann



die Herrscher entmachten und Übel aller Art über die Menschen verhängen. Auch das Denken des Befriedigten kann er reizen, wenn er selbst nicht befriedigt wird. Diese Seite seines Wesens wird im zehnten Yašt immer wieder von neuem erwähnt und dargestellt:

<i>yim yazānto daij̥hupatayō</i>	Den die Herren der Länder ver- ehren,
<i>*arazahi awa jasāntō</i>	die nach Arzahi ziehen
<i>avi haēnayō gr̥ōšyēitiš</i>	gegen blutige Scharen,
<i>avi ham.yanta rasmaoyō</i>	die in Schlachtreihen aufeinander treffen
<i>antars daij̥hu pōrōstāne</i>	zwischen den kämpfenden Völ- kern.
<i>yatūra vā.dīm . . . yāzāiti . . .</i>	Welche von beiden ihn anrufen
<i>ātaraδra fraōrisyēiti</i>	dahin wendet sich
<i>miθrō yō vouru.gaoyavitiš</i>	Mithra, der weite Fluren hat,
<i>haδra vāta vərəδrājanō</i>	zusammen mit dem siegreichen Vāta,
<i>haδra dāmōiš upamanō</i>	zusammen mit Dāmōiš Upamana.
	Yašt 10, 8—9.

In diesem Passus, auf den wir später noch zurückkommen werden, sind zunächst die zwei Gottheiten bemerkenswert, die als Gefolgsleute des Mithra auftreten. Vāta ist ein Schicksalsgott und die andere Gottheit ist nach Nybergs Meinung kein anderer als *Vərəδrayna*.<sup>22</sup> Mit ganz besonderem Nachdruck möchte ich hervorheben, dass Mithra sich nach der Seite wendet, die ihn anruft. Der Erfolg im Kampfe ist also von der Anrufung Mithras abhängig. Wer ihm Verehrung bezeugt, dem gibt er den Sieg. Eigentlich ist er also über den Streit selbst und die Streitenden erhaben, er würdigt die Kampfmotive beider Parteien keiner Beachtung, nimmt keine moralische Wertung vor. Demjenigen der Kämpfer jedoch, der ihm seine Huldigung darbringt, stellt er sich hilfreich zur Seite. In diesem Zusammenhang sind auch einige komplettierende Züge im Wesen Mithras zu gewinnen. Es ist von B. Geiger klargelegt worden, dass Sraoša mehrere konkrete Seiten seines

<sup>22</sup> Nyberg S. 76.

Wesens mit Mithra gemeinsam hat.<sup>22</sup> Benveniste findet darum, dass eine Stelle im *Srōšyašt*

<i>sraošam . . . ašahe ratum yaza-</i>	Wir verehren Sraoša, den Herren
<i>maide</i>	der Wahrheit
<i>yō āxštiša urvaitiša</i>	welcher über die Pakte und Ver-
	träge
<i>drajō spasyō spmīštahe.</i>	des Bösen und des Heiligsten
	wacht.

Yašt 11, 14.

eigentlich dem Mithra zukomme.<sup>24</sup> Mithra überwacht also die Verträge zwischen dem guten und dem bösen Geiste. Benveniste hat hierzu eine Angabe bei al-Birūnī gestellt: »Gott hat den Vertrag zwischen Licht und Finsternis an Naurōz und Mihragān gemacht.«<sup>25</sup> Mihragān ist ja das Fest Mithras und wir sehen also, dass anlässlich dieses Festes der Vertrag zwischen Licht und Finsternis abgeschlossen wurde. Ehe wir die Bedeutung dieses Vertrages erläutern, wollen wir einen andern Passus im *Srōšyašt* etwas näher betrachten:

<i>sraošam . . . ašahe ratum yaza-</i>	Wir verehren Sraoša, den Herrn
<i>maide</i>	der Wahrheit,
<i>paōirīmā upamāmā</i>	den ersten und obersten
<i>maōmāmā frātāmā</i>	und mittleren und vordersten
<i>paōiryācā yasna upamācā</i>	mit dem ersten und obersten Ge-
	bet
<i>maōmāmā frātāmācā</i>	und dem mittleren und vorder-
	sten.

Yašt 11, 18.

Diese Stelle erinnert, was die Epitheta betrifft, die hier dem Sraoša beigelegt werden, lebhaft an die Stelle Yašt 10, 144, wo dem Mithra in ähnlichen, nur ausführlicher gehaltenen Wendungen

<sup>22</sup> R. Geiger S. 111. Ich möchte hier eigentlich nicht von »übernehmen« sprechen.

<sup>23</sup> E. Benveniste, *The Persian Religion* S. 92.

<sup>24</sup> *Chronologie* S. 111 übers. S. 208.



gehuldt wird. Die nähere Bedeutung dieser Epitheta werden wir später ins Auge fassen.<sup>26</sup> Hier lag uns nur daran, glaubhaft zu machen, dass es ursprünglich Mithra war, von dem es hiess, er sei gleichzeitig der Oberste, der Erste, der Vorderste und der Mittlere. (Darin wird ihm mit den entsprechenden Gebeten gehuldt, was auf eine spätere theologische Systematisierung hindeutet.) Mithra also — zu dieser Annahme sind wir berechtigt — war einmal dieser Oberste, Erste und Vorderste und doch zugleich Mittlere. Die Stellung als der Mittlere tritt wie bekannt bei Plutarch hervor, wo es heisst: »Zwischen den beiden (μίστρον δ' ἀμφοῖν) [d. i. Ōhrmazd und Ahriman] ist Mithra; darum nennen ihn auch die Perser den Mittler (μίστρον).«<sup>27</sup>

Benveniste, der diese Stelle interpretiert hat, findet, dass Mithra hier als Gott der Verträge (»god of contracts«) eingeführt ist.<sup>28</sup> Genau die gleiche vermittelnde Stellung zwischen Ōhrmazd und Ahriman wird von Eziūk der Sonne zugeteilt: »Sie sagen, dass Ahriman den Ōhrmazd zu einem Fest eingeladen hatte. Dieser ging dorthin und wollte nicht essen, wenn nicht ihre Söhne sich zuerst gegenseitig bekämpften. Der Sohn Ahrimans überwand den Sohn Ōhrmazds. Dann machten sich die beiden Götter auf, um einen Richter zu finden. Da sie keinen fanden, schufen sie die Sonne, damit sie ihr Richter sei.«<sup>29</sup> Nyberg vermutet, dass »die Sonne« hier die Übersetzung von Mithra ist. Nyberg hebt weiter hervor, dass das Schema hier dem im Bundahišn gegebenen vollkommen ähnlich ist, und sagt weiter: »... étant donné que Mithra est le dieu du Soleil, il me semble assez clair que la triade d'Ormuzd—Mithra—Ahriman se rapporte, ou se rapportait du moins autrefois, à la tripartition de l'univers en ciel, espace intermédiaire et enfer. Ce qu'il est intéressant de noter ici, c'est que Mithra est ainsi le dieu de l'espace intermédiaire, donc le dieu le plus mêlé à notre monde, et en même temps le grand Juge cosmique.«<sup>30</sup> Mithra ist also der Richter des Universums. Dieses Richter-

<sup>26</sup> Siehe hierüber Kap. VII, 8.

<sup>27</sup> De Iside et Osiride 46. Im Mittelnr. wohl »dar miyân i 2-âw«, vgl. das über Mithras Stellung »in der Mitte« zwischen Sonne und Mond S. 99 f. Giesagte.

<sup>28</sup> The Persian Religion S. 93.

<sup>29</sup> Langlois II, S. 380 § 9.

<sup>30</sup> Questions, 1931 S. 225.



amt, das Mithra im Makrokosmos ausübt, gilt auch für die Mikrokosmen, die Menschen. Darauf werden wir später eingehen.<sup>21</sup>

Nun stehen wir vor der Frage: wie kommt es, dass dem Gott der Name *Mithra* (Vertrag) beigelegt wird? Wie wir sahen, ist Mithra seiner Naturseite nach der gewaltige Himmels-gott, der Sonne, Mond und Sterne in sich vereinigt. Seiner anderen Seite nach ist er der Herr über Gutes und Böses, der Glück oder Unglück austeilt — ganz nach freiem Belieben und nicht etwa als Sachwalter eines in ihm verkörperten Sittengesetzes. Er ist also der Herr des Schicksals und als solcher der Beherrscher des Guten und des Bösen, und man möchte fragen, ob nicht dieses sein Wesen dahin gedeutet wurde, dass er in seiner Person einen Ausgleich und Vertrag zwischen Gut und Böse verkörpere, ebenso wie er überhaupt als der Vertreter der kosmischen Ordnung und auch als der Vertreter der vertragsmässigen sozialen Ordnung gedacht werden musste.<sup>22</sup> An die Stellung Mithras als Mittler hat Benveniste einige weitere Bemerkungen angeknüpft. Er hebt hervor, dass der 16. Tag des Monats dem Mithra gewidmet ist und dass Mithra auch der Schöpfer ist. Er wird nämlich »Schöpfer« genannt:

*miðrəm . . . dāmi.dātəm*

Mithra, der die Schöpfung schaffende,

Yast 10, 61.<sup>23</sup>

Dass Mithra als Schöpfer angesehen wird, ist nicht verwunderlich. Wir haben ja gefunden, dass er die oberste Gottheit und der Inbegriff des Himmels ist. Da erscheint es denn ganz in der Ordnung, dass er auch als Schöpfer des Universums gedacht wurde. Er wird ja als der unbegrenzte Himmel aufgefasst und diesen stellt man sich als den Urheber des Weltalls vor. Mithra wird einmal in sehr überraschender Weise erwähnt. Es heisst:

*ida mainyete duš.xʷərənā*

Also denkt, wer böses *Xʷərənā* hat:

<sup>21</sup> Siehe hierüber S. 116 ff.

<sup>22</sup> Über diese seine Stellung als Garant der Ordnung in der menschlichen Gesellschaft Nyberg S. 55, 60.

<sup>23</sup> *dāmidāt-* kommt Vend. 19, 15, 35 als Epitheton Ahura Mazda's vor. Es ist also nicht mit Bartholomae als »vom Schöpfer geschaffen« Akr. Wb. Sp. 737 wiederzugeben, siehe Nyberg S. 59.

<i>nōit īmat vīspəm dušvarštəm</i>	nicht all diese Übeltat,
<i>nōit vīspəm aiwi.druxtē</i>	nicht alles(, was) zum Betrügen (geschieht,)
<i>mīdrō vaenaiti apīšma.</i>	sieht Mithra, der blinde.

Yt. 10, 105.<sup>24</sup>

Wie ist es möglich, dass von Mithra gesagt werden kann, dass er irgendwelche Übeltaten nicht sehe? Eine solche Äusserung steht im schroffsten Gegensatz zu all den Huldigungen, die ihn als allsehenden Bestrafer jeglicher Missetat feiern. Es muss demnach jedenfalls auch Leute gegeben haben, die Mithra als blind für irdische Untaten betrachten wollten, als einen Gott, der nicht in die irdischen Angelegenheiten eingreife. Mithra wird hiermit als ein nicht tätiger Gott bezeichnet. Wir finden also hier, dass selbst ein so ausgesprochen aktiver Gott wie Mithra für gewisse Kreise nur die Stellung eines »deus otiosus« inne hatte. Auf diese ganze Frage kommen wir später zurück.<sup>25</sup>

Mithra ist aber auch als Herr des üppigen Wachstums geschildert:

<i>fraṭ.āpəm zaranō.srūtəm</i>	Der Wasser Füllende, auf den Au- ruf Hörende,
<i>tačaṭ.āpəm uzšyaṭ.urrarəm</i>	der Wasser Sendende, Pflanzen aufspriessen Lassende
<i>karšō.rāzayhm vyāzanəm</i>	der gerade Furchen Ziehende, der zur Walstatt Gehörige,
<i>yaoyštīvantəm adaoyamənəm</i>	der Zauberkraftige, der Untrüg- liche,
<i>pouru.yaoyštīm dāmi.dātəm.</i>	der viel Zauberkraft Habende, der die Schöpfung Schaffende.

Yt. 10, 61.

Es ist geradezu auffallend wie deutlich Mithra hier als Wasser-spender gefeiert wird. Mit dieser seiner Tätigkeit erweist er sich auch als der Förderer des wirtschaftlichen Lebens. Er lässt die Pflanzen wachsen und zieht die Furchen gerade. Kurz: er ist der Gott, von dem die ganze Ackerwirtschaft abhängig ist. Als Spender

<sup>24</sup> Über *apīšman* siehe Alr. Wb. Sp. 85.

<sup>25</sup> Siehe hierüber Kap. VII, 3.



des wohltuenden Regens ist er der Herr des ganzen Ackerbaus. Dies ist ja ein immer wiederkehrender Zug in dem Bilde, das wir uns von den »höchsten Wesen« machen müssen.<sup>28</sup> Tatsächlich war ja Mithra seit ältesten Zeiten im Iran auch in hohem Masse der Glücksgott. Dies rührt daher, dass er der Geber des *X<sup>arənah</sup>* ist. Zuerst ist zu bemerken, dass er *X<sup>arənah</sup>* hat:

<i>ahē rayā x<sup>arənah</sup>ahā</i>	Wegen seines Reichstums und Glücksglanzes
<i>tem yazdāi suruvata yasna mīθrao</i>	verehre ich ihn mit lautem Gebet, Mithra
<i>vouru.guuyantim zaōdrūbyō</i>	mit weiten Triften, mit Opfer- güssen.

Yast 10, 4.

Mithra teilt *X<sup>arənah</sup>* aus:

<i>yō vespāhu karšvōhu</i>	Der in allen Erdteilen
<i>mainyavō yazatō vazaitē x<sup>arə-</sup> nāda</i>	als himmlischer yazata dahin fährt, Glücksglanz spendend.
<i>yō vespāhu karkvōhu</i>	Der in allen Erdteilen
<i>mainyavō yazatō vazaitē xša- <i>brāda</i></i>	als himmlischer yazata dahin fährt, Herrschermacht spen- dend.

Der Mythos überliefert uns sogar einen Bericht darüber, wie dieser Glücksglanz einmal zu Mithra gekommen ist:

<i>uom x<sup>arəmə</sup> hangurcayata</i>	Diesen Glücksglanz ergriff
<i>mīθrō yō vouru.guuyantiš</i>	Mithra, der weite Triften,
<i>yō sruf.gaošō hazayrā.yaoxštā</i>	hörende Ohren und tausend Zau- bekräfte hat.

Yast 19, 35.

Mithra hat den Glücksglanz ergriffen, als das *X<sup>arənah</sup>* zum erstenmal von König Yima wich (Yast 19, 35).

Ich möchte ferner hervorheben, dass Mithra auch auf anderen Gebieten als Gott des Reichstums und der Fruchtbarkeit auftritt. Er ist es, der Fülle, Uppigkeit, Heerden und Söhne gibt. Es heisst ja von ihm:

<sup>28</sup> Siehe die Zusammenfassung S. 80 L.; 84.



<i>yō fraγšti.dā yō āzuti.dā</i>	Der Fülle gibt, der Aussgiessung gibt,
<i>yō vaθwō.dā yō zšaθrō.dā</i>	der Herden gibt, der Herrschaft gibt,
<i>yō paθrō.dā yō gayō.dā</i>	der Söhne gibt, der Leben gibt,
<i>yō haxaθhō.dā yō ašavastō.dā</i>	der gutes Leben gibt, der Asahaftigkeit gibt.

Yašt 10, 65.

Wir erinnern uns auch, dass Mithra sich selbst fragt: »Wem soll ich wonnevolles Vermögen, ich, der ich Herr darüber bin, wem soll ich künftig angeborene Nachkommenschaft aufwachsen lassen (Yašt 10, 108)?« Hiermit ist auch der Passus Yašt 10, 66 zu vergleichen, wo die Göttin *Pərəndi* im Gefolge Mithras vorkommt. Diese Göttin ist die Göttin der Fülle und bringt somit diese Seite von Mithras Wesen zum konkreten Ausdruck.<sup>37</sup> Wir sehen also, dass Mithra oft speziell als Austeiler glückhaften Schicksals gilt. In dieser Eigenschaft bekommt er verschiedene Epitheta, die wir etwas näher betrachten wollen. Er ist *fraγšti.dā* = Fülle gebend, was anscheinend ein besonderes Mithra-Epitheton ist, wenigstens kommt es im Awesta sonst nicht vor.<sup>38</sup> Weiter heisst er *āzuti.dā*, was auch nur auf Mithra angewandt wird.<sup>39</sup> Aber Zarathustra spricht von *āzūti*,<sup>40</sup> weshalb die Vorstellung vom Gotte als *āzuti.dā* wahrscheinlich immer den iranischen Gottheiten zukommt. Mithra ist auch *vaθwō.dā* (wieder nur für Mithra belegt)<sup>41</sup> und *zšaθrō.dā* (wovon dasselbe gilt).<sup>42</sup> Ebenso stehen *paθrō.dā* und *gayō.dā* nur als Mithra-Epitheta.<sup>43</sup> Wieviel man darauf zu geben hat, dass diese Beiwörter im Awesta nur Mithra zugeteilt werden, ist schwer zu sagen. Immerhin drücken sie sein Wesen als Gott des Reichstums, der Fülle und Fruchtbarkeit gut aus. Da Mithra diese Namen führt, muss er jedenfalls in besonderem Masse auch als Glücksgott gegolten haben.

<sup>37</sup> Über diese Göttin vgl. Nyberg S. 66.

<sup>38</sup> Air. Wb. Sp. 978.

<sup>39</sup> Ib. Sp. 344.

<sup>40</sup> Siehe die Diskussion bei Nyberg S. 197 f.

<sup>41</sup> Air. Wb. Sp. 1435.

<sup>42</sup> Ib. Sp. 547.

<sup>43</sup> Ib. Sp. 911 bzw. 504.

In den Zeiten nach dem Alexanderzuge ist im östlichen Iran Mithra deutlich genug als Glücksgottheit aufgefasst worden. Auf einer Münze ist eine Göttin mit dem Füllhorn abgebildet. Diese Münze hat die Legende MIORO d. i. *Mithra*. Es scheint mir eine bessere Methode zu sein, in dieser Legende einen vernünftigen Sinn zu suchen, als mit Cumont zu sagen: »Il est probable que le mot Mioro, inscrit en exergue, est dû à une simple erreur du graveur.«<sup>44</sup>

Tatsächlich war ja Mithra, wie wir gesehen haben, seit ältesten Zeiten auch ein Glücksgott.<sup>45</sup> Wir müssen darum annehmen, dass mit der Inschrift wirklich Mithra gemeint ist. Aber wie ist es dann zu erklären, dass Mithra als eine weibliche Gottheit abgebildet ist? Die Erklärung kann hier, wie mir scheint, die vergleichende Religionsgeschichte bieten. Wir haben schon gesehen, dass der Hochgott oft als ein androgynes Wesen gedacht wird.<sup>46</sup> Das Geschlecht des Gottes ist somit ziemlich unbestimmt und oftmals scheint ein reiner Zufall den Ausschlag nach der einen oder der andern Richtung hin zu geben.<sup>47</sup> Wir fassen also diese Münze als ein Zeichen dafür auf, dass das Geschlecht Mithras von Anfang an unbestimmt war und darum in verschiedenen Gegenden verschieden vorgestellt wurde. Wir kommen an einer anderen Stelle auf diese Frage zurück.<sup>48</sup>

Es sei nun ein Blick auf die Gestalten geworfen, die in Mithras Gefolge auftreten. Eine Anzahl solcher Gestalten wird einmal wie folgt zusammengestellt:

*yim hācaite asīs vayuhī*  
*pārāndica raoraba*

Den die gute Asi begleitet  
und Pārāndi mit schnellem Wa-  
gen

*uyrača nairē ham.varsātis*

und die starke, mannhafte Tap-  
ferkeit

*uyramēa kavaēm x'arəno*

und der starke, kavische Glücks-  
glanz

<sup>44</sup> Textes et Monuments II S. 187.

<sup>45</sup> Siehe hierüber S. 111.

<sup>46</sup> Siehe hierüber S. 82 f.

<sup>47</sup> Vgl. Bertholet, Das Geschlecht der Götter (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 173), passim, und das S. 82 f. gesagte.

<sup>48</sup> Siehe S. 127.



*uyrasēa dīwōšēm xʾadātām*und der starke, selbstherrschende  
Θωῶša*uyrasēa dāmōiš upamānō*

und der starke Dāmōiš Upamana

*uyrasēa ašaonəm fravašayō*und die starken Fravašis der  
Gerechten*yaša pouruonəm haθrākō*

und der vereint die vielen

*ašaonəm mazdayasnānəm*

gerechten Mazdayasnier.

Yašt 10, 66.<sup>48</sup>

Wir finden hier zwei Tetraden, was wohl kaum als Zufall betrachtet werden darf. Die erste Tetrade besteht aus den Gottheiten *Aši*, *Pārāndi*, *Hm̄xarōiti* und *Xʾarənah*, die die Sphären der Vergeltung (hier im guten Sinne), der Fülle, der Tapferkeit und des Glücksglanzes umfassen. Sie stellen also dar, was der Arier bestenfalls als Gottesgabe erhalten kann. Sie begleiten Mithra. Damit ist anscheinend gesagt, dass sie die glückspendende Seite seines Wesens illustrieren. Die zweite Tetrade ist nicht so leicht zu charakterisieren und macht einen viel weniger einheitlichen Eindruck. Wir finden zuerst den Luftraum *Θωῶša*, dann *Dāmōiš upamana*, der nach Nyberg mit *Vərəθrayna* gleichgesetzt werden muss, weiter die Gesamtheit der Fravašis und sodann etwas, das die rätselhafte Bezeichnung führt: »der vereint die vielen gerechten Mazdayasnier.« Wir nehmen an, dass wer diese vereint, sie mit sich gewissermassen zusammenschliesst und dass hier also auch die Mazdayasnier selbst mitgemeint sind. Es sind jedoch nicht nur die gerechten Mazdayasnier, sondern auch die Fravašis in der Aufzählung enthalten. Weiter ist *Θωῶša* dabei, der als Luftraum der natürliche Wohnort für sie ist. Man kann sich nicht des Eindruckes erwehren, dass hier von den Geistern und ihrem Zusammenschluss im Luftraum die Rede ist. Nimmt man das an, dann kann man die Erwähnung des *Dāmōiš Upamana* verstehen. Wenn dies ein Name *Vərəθraynas* ist und als Ahnherr des Stammes zu gelten hat,<sup>49</sup> dann lässt sich auch er gut in den Zusammenhang einordnen. Er ist dann der ganze Stamm als Einheit von Lebenden und Toten und deren Versammlung im Luftraum. In dem Glauben der alten Iranier, wie er sich im

<sup>48</sup> Vielleicht doch nicht gutes Matram.<sup>49</sup> Nyberg S. 78 ff.



Mihryašt kundtut, finden wir also einen kräftigen animistischen Einsehlag. Denn zusammen mit Mithra und den Gottheiten, die die Fülle seines Wesens bezeichnen, huldigt man auch den Stammesvätern und den Gottheiten, die diese in sich zusammenfassen. Neben dem Glauben an den höchsten Himmelsgott, neben dem eigentlichen Gottesglauben, geht ein urwüchsiger animistischer Ahnenglaube einher.

Wir kommen nun auf die richterliche Tätigkeit des Mithra zu sprechen. Mithra wacht über die Gerechtigkeit und wird darum oft um Hilfe angerufen:

<i>ym vīso vīspatīš bāda</i>	Den fürwahr der Dorfherr des Dorfes
<i>ustānazastō zbayeiti avaijhe</i>	mit ausgebreiteten Händen zu Hilfe ruft.
<i>ym nmānahe nmāno.paitīš bāda</i>	Den fürwahr der Hausherr des Hauses
<i>ustānazastō zbayeiti avaijhe</i>	mit ausgebreiteten Händen zu Hilfe ruft.
<i>ym dvācīna piḍe haṭimna bāda</i>	Den irgend zwei, die sich zum Schutz verbinden,
<i>ustānazastō zbayeiti avaijhe</i>	fürwahr mit ausgebreiteten Hän- den zu Hilfe rufen.
<i>ym driyāseit aśō.ṭkaēšō</i>	Den ein <i>driyu</i> , ein <i>aśō.ṭkaēšo</i> ,
<i>apayātō huviš dātāvš bāda</i>	der seiner Rechte beraubt ist,
<i>ustānazastō zbayeiti avaijhe</i>	fürwahr mit ausgebreiteten Hän- den um Hilfe ruft.

Yašt 10, 84.

Wir sehen hier die zwei niederen Glieder des sozialen Klassengefüges, *nmānōpati* und *vīspati*, sich an Mithra wenden, um ihr Recht durch ihn zu erlangen. Dies befremdet nicht, denn er ist ja, wie wir schon fanden, der sozusagen ideale *dahyupati*, der Landesherr. Er trägt also die Verantwortung für die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung in der ganzen *dahyu*. Interessant ist es aber, den *driyu* in der Situation des den Mithra um Recht Bittenden zu treffen. Der terminus *driyu* ist sonst gewöhnlich mit der zarathustrischen Bewegung verknüpft.<sup>1</sup> Man könnte also versucht

<sup>1</sup> Siehe Nyberg S. 194.

sein, hier Spuren der zoroastrisierenden Bearbeitung des Yašt zu sehen, wenn nicht bereits klargelegt wäre, dass *drigu* ein alter indoiranischer sakraler Terminus ist.<sup>2</sup> Es ist somit denkbar, dass er ursprünglich auch bei Stämmen verwandt wurde, die den Mithra verehrten. Für die Zugehörigkeit dieser Zeilen zur Yaštdichtung spricht das gute Metrum, das in ausgesprochenem Gegensatz zu dem schlechten der vorhergehenden und der folgenden Zeilen steht. Wahrscheinlich kann man also sagen, dass der metrische Abschnitt, in dem *drigu* vorkommt, alt ist, dass wir aber nicht wissen können, ob Mithra ursprünglich mit *drigu* in Zusammenhang gebracht war. Über die unmetrischen Zeilen ist zu sagen, dass sie jedenfalls das Wesen Mithras trenn widerspiegeln. Darüber jedoch Klarheit zu erlangen, ob sie noch auf echte mündliche Tradition zurückgehen, oder literarisch von den Gathas beeinflusst sind, dürfte wohl unmöglich sein.

Natürlich straft Mithra diejenigen, die den hoffnungslosen Versuch machen, ihn, den allwissenden und allmächtigen Gott, zu betrügen:

*geri vā dim aiwi.drauiti  
nmānahe vā nmānō.paitiš  
visō vā vispaitiš  
zantūš vā zantupaitiš  
daighūš vā daighupaitiš*

*fraša upa.sčandayeiti  
midrō grantō upa.tbistō  
uta umānam uta visam  
uta zantūm uta daigyum  
uta umānanqm nmānō.paitiš  
uta visqm vispaitiš  
uta zantunqm zantupaitiš  
uta daigyunqm daighupaitiš  
uta daigyunqm fratmatātō*

Wenn ihn betrügt  
der Hausherr des Hauses  
oder der Dorfherr des Dorfes  
oder der Gauherr des Gaues  
oder der Landesherr des Lan-  
des —

ganz vernichtet  
Mithra, ergrimmt, beleidigt,  
Haus und Dorf  
und Gau und Land  
und die Hausherren der Häuser  
und die Dorfherrn der Dörfer  
und die Gauherren der Gaue  
und die Landesherren der Länder  
und die Obrigkeiten der Länder.

Yašt 10, 18.

<sup>2</sup> Siehe Wikander S. 50 f., der allerdings S. 54 sagt: »Der Abschnitt gehört zur zoroastrischen Umarbeitung des Mithr Yašt«. Ich glaube, dass diese Behauptung etwas modifiziert werden muss.



Dieser Abschnitt, der zum Teil gut metrisch ist, dürfte also teilweise den ursprünglichen Partien des Mihryašts zugehören. Wir empfangen hier, glaube ich, einen anschaulichen Eindruck davon, wie man sich die Richtertätigkeit Mithras als eines strafenden Gottes vorstellte. Die zerstörende Kraft des beleidigten Kriegergottes kommt lebhaft zum Ausdruck. Dagegen finden wir keinerlei Spuren von Mithra als einer erhabenen, auf dem Richterstuhl thronenden Gottheit. Er ist im Awesta als ein zugleich richtender und strafender Gott gedacht und geschildert. Wie mit einem Blitzschlag trifft seine Keule die Missetäter. Die Naturseite seines Wesens bewahrt ihm diese konkrete Leibhaftigkeit. Er ist als Richter zunächst nur der ergrimnte *dahyupati*.

In den späteren iranischen Texten finden wir jedoch auch andere Schilderungen seines Richtertums. Zunächst wäre hier an die Tatsache zu erinnern, dass Mithra über die Versprechungen und Verträge wacht.

Hierüber wird im Dät. i Dēn. gesagt:

*u apar viñs i hamēmātān i ō  
miθr družān kunihēt\* gētākihū-ē  
apar tan <u> vūc u han-bāxtak i  
miθr-družān miθr guft ēstēt, pat  
ēandih u pat-iē vō kū gyañ-aš.  
kad . . . āmārgar miθr.*

Und betreffs der Sünde gegen Ankläger, die durch Vertragsbrecher begangen wird, ist es gesagt, dass Mihr in der Welt über Körper, Worte und gutes Glück der Vertragsbrecher ist, was die Rechenschaft betrifft, und auch was mehr als die Stipulation betrifft; wenn es (ein Termin ist), ist Mihr der Rechenschaftshalter.

K 35 Vol. 1, Fol. 116 r. Z. 2 ff.

Dāstān i Dēnik 14, 3.

Mithra ist also der Rechenschaftshalter, er zitiert die Menschen, die ihre Verträge und Versprechen nicht gehalten haben, vor sein Gericht. Von dieser Funktion Mithras handelt auch ein Passus im Dēnkart:

*etōn ō tō gošēm, Spitāmān, kū  
rāstih mart frauāmēt \*vītirēt  
Cinvattarak i dār-nāmāk-iē nēvak  
puhl, ēē bē mart i rāst gāzdānō-  
mand Aštāt i vēh i frāyih-dā-*

So sage ich dir, Spitāmān, dass ein Mann der Wahrheit ausgeht, über Cinvat, die weitberühmte, gute Brücke passiert, denn einen wahren, gottergebenen Mann, den



tār (i) gōhān Miθr-iē i frāx-  
gōyōt uē haē hān tangih bōyōd  
ēyōn hān i apparakōn spōhētōn  
ō tō gōpēm, Spitāmān, ku Miθr  
mā apar druxtār bē, mā kā apāk  
druvandān ham-pursē, u mā kā  
apāk xʿēš-dēnān i ahravān, ēē  
har 2 hu-miθr hast, druvandān-  
iē u ahravān-iē miθr hast gurg-  
iē, Zartuxšt, apāk vačakōn, hān  
i jēhik miθr škufttar, Spitāmōn.

erlösen die gute, die Welt meh-  
rende Aštāt und der weitflurige  
Miθr aus dieser Bedrängnis, eben-  
so von der Räubersehar. So sage  
ich dir, Spitāmān, sei nicht ein  
Miθr. (= Vertrags)brecher, nicht,  
wenn du dich mit den Gottlosen  
verabredest, und nicht wenn (es  
geschieht) mit den gerechten Re-  
ligionsgenossen, den beiden ist  
ein guter Miθr (d. h. beiden ist  
der Vertrag zu halten), sowohl  
den Gottlosen wie den Gerechten.  
Miθr (Vertrag) hat auch der Wolf  
mit den Jungen, Zartušt, der Miθr  
(Vertrag) mit einer Hure ist er-  
staunlicher, Spitāmān.

Dēnkart IX. 20, 4—5. ed.  
Madan 809 Z. 8 ff.

In der letzten Hälfte dieses Abschnittes erfährt man, dass Mithra  
als der personifizierte Vertrag, auch wenn er mit Gottlosen  
abgeschlossen ist, nicht beleidigt werden darf. Diese Auffassung  
von Mithra als dem Vertrag selbst findet man ja schon im  
Mihryast, wo es heisst:

miθram mā janyō, spitama,

mā yim drvataē parōsōyhe

mā yim xʿādašnōt āšanonat

\*yayō ēt asti miθrō

drvataēā āšanonēā

Den Mithra (Vertrag) vernichte  
nicht, Spitama,  
nicht den du mit dem Gottlosen  
verabredest,  
nicht den mit dem gerechten Re-  
ligionsgenossen,  
denn beiden gehört ja der Mithra  
(Vertrag),  
dem Gottlosen und dem Gerech-  
ten.

Yast 10, 2.

Wir sehen unschwer, dass der Abschnitt aus dem Dēnkart auf eine  
verlorengegangene Pehleviübersetzung des Mihryasts zurückgeht.

Umgekehrt können wir vielleicht aus dem Dēnkartabschnitt schliessen, dass Yašt 10,2 ursprünglich eine unmittelbare Fortsetzung hatte, etwa von dem Inhalt des Dēnkartstückes. Hier wird etwas beifremdend gesagt »*miθr hast gurg-iē . . . apāk vačakān, hān i jēhik miθr skufttar*«. Diese Termen, *gurg* und *jēh(ik)* gehen auf die altiranischen *vahrka* und *jahi* zurück, deren wirkliche Bedeutung Wikander erschlossen hat.<sup>2</sup> Wir werden später auf sie zurückkommen.<sup>3</sup> Hier begnügen wir uns damit, zu konstatieren, dass Miθra als Vertrag und Vertragsgott auch für Wölfe und Huren Gältigkeit hat, dass somit alle irgendwie an Verträgen beteiligten Wesen, welche immer sie auch sein mögen, unter seinem Schutze stehen.

Wir sahen im Dēnkartabschnitt Mithra zusammen mit *Aštāt* (d. h. *Acštāt*) den Gerechten von den Schrecknissen der Činvat-Brücke erlösen. Diese Rolle Miθras wird in den Pehlevischriften gewöhnlich nur kurz erwähnt und an verschiedenen Stellen ist nicht viel zu holen, z. B. im Artāk Virāz, wo es heisst:

*vas pānōkih i Miθr yazat u Rašn  
i rāzistak u Vāi(i) vōh u Vah-  
rām yazat (i) amēvanud u Aštāt  
yazat (i) frōyih-dātār i ghān  
u xurr i dēn i vōh i Mazdēs-  
nān.*

Und viel Schutz vom Gotte Miθr  
und dem geraden Rašn und dem  
guten Vāi und dem mächtigen  
Gotte Vahrām und der die Welt  
mehrenden Göttin Aštāt und dem  
Glücksglanz der guten Religion  
der Masdayasnier.

Artāk Virāz 5, 3.

Wie Mithra hier zusammen mit Rašnu genannt wird, so treten an einer anderen Stelle Sraoša und Rašnu gemeinsam in seiner Gesellschaft an der Činvat-Brücke auf.

*(pat) miyānčikih i Miθr u Srōš  
u Rašn.*

mit Miθr und Srōš und Rašn als  
Mittler.

Mēnōkē Xrat 2, 118.

Weil Sraoša oben vorher als Helfer der Seele bezeichnet wird und Rašnu als spezielle Aufgabe das Wägen hat, könnte man ver-

<sup>2</sup> Der arische Männerbund, S. 64 ff.; S. 84 f.

<sup>3</sup> Siehe Kap. VI passim.



muten, dass eigentlich nur Mithra die Stellung als Mittler inne hatte. Hiermit stimmt dann überein, dass Mithra auch sonst als Mittler auftritt.<sup>5</sup> Wir glauben also, dass Mithra an der Činvat-Brücke der Mittler ist; Rašnu ist wohl ursprünglich unter den Mithra-Verehrern sein Gehilfe.<sup>6</sup>

*pat fraškart zamān garōdmān  
frūt ē star pāyak u zamīk ul ē  
ānōd vi-χēzēnēt. pat hamāk kār  
Vahuman ē ham-parsukih χ'ūst,  
u kā-š χ'ānēnd pat gyāk Miθr  
nikirišnīh hač ahrādīh būtan  
pat hān ī rāst saz'an amahra-  
spand ē hadīyārīh matan, u pat  
amahraspandān u Srōš ahrād  
apākīh bēšitārān bēš tarvenītan.*

Zur Zeit der Neugestaltung wird Garōdmān bis zur Sternenregion hinunter und die Erde dorthin hinauf geführt. Beim ganzen Werke ist Vahuman zur Beratung geholt, und wenn sie ihn rufen, geschieht auf der Stelle die Untersuchung Mihrs über die Gerechtigkeit, durch das richtige Wort kommen die Amahrspanden zur Hilfe, und durch die Begleitung der Amahrspanden und des gerechten Srōš geschieht das Vernichten des Unheils der Unheilsverursacher.

Dēnkart IX, 28, 3 ed. Ma-  
dan S. 824 Z. 11 ff.

Wenn ich diese Stelle richtig gedeutet habe, wird das Richteramt bei der Neugestaltung von Mithra ausgeübt mit Hilfe von Sraoša und den übrigen Amahrspanden. Vohu Manah spielt auch eine Rolle. Aber es heisst nur, dass er zur Beratung herangezogen ist, Richter ist also eigentlich nur Mithra. Die Stelle ist insofern interessant, als sie von dem Synkretismus zeugt, der allmählich vorherrschend wird, denn Vohu Manah und Mithra gehören ja ganz verschiedenen Kreisen an.<sup>7</sup> Vahuman, Mihr und Srōš kehren auch im Dāt. I Dēnik an einer Stelle wieder, wo — was ganz natürlich ist — daneben auch Rašnu erwähnt wird, dazu aber auch Ōhrmazd, was indessen auf der Aussage Dāt. I Dēn. 14, 5 beruht. Die Stelle lautet:

<sup>5</sup> Siehe hierüber S. 107.

<sup>6</sup> Siehe über Rašnu Nyberg S. 64 f.

<sup>7</sup> Siehe Nyberg, *passim*.



*u hūn i āmār bavēt pat āvām  
i āmār bavēt, āmārgar Ōhrmazd,  
Vahuman u Mihr u Srōs u Rašn.  
u har evak pat xʾēš āvām ha-  
māk pat vōstih āmār kunēd.*

Und diese Rechnung geschieht zu der Zeit, wo die Rechnung geschieht und die Rechnungshalter sind Ōhrmazd, Vahuman, Mihr, Srōs und Rašn, und sie machen die Rechnung für alle mit Gerechtigkeit, jeder zu seiner Zeit.

K. 35 Vol. 1, Fol. 128 v. Z.  
18 ff. Dātastān i Dēnik  
31, 11.

In der Tat scheint auch die angeführte Dēnkartstelle auf altes Material zurückzugehen, dafür spricht die eschatologische Rolle, die hier dem Mithra zugeteilt wird. Mithra als eschatologische Erscheinung kommt auch sonst im mittelpersischen Schrifttum vor, nämlich dort, wo es sich um seine Funktion als Bestrafer der Sünder handelt;

*apar stūgišn i virāstārān ēp-iē  
kū vāfarikān pat xūp-šnōsakih  
pat-iē Mihr hān i kō xīnōskārān  
pātīfrās kunēt pat ēt dārišn kū  
šnōsak u mihr-pān.*

Von der Lobpreisung der Veranstanter (handelt) auch dies: Wahrhaftig sind sie durch gutes Erkennen und durch Mihr, der die Vergeltung an den Sündern übt, darum soll er für erkenntnisreich und wohlwollend gehalten werden.

Dēnkart IX, 39, 9 ed. Ma-  
dan S. 857 Z. 10 ff.

Mithra bestraft also die Sünder und übt an ihnen Vergeltung. Diese richterliche Tätigkeit Mithras (zusammen mit Rašn) wird in späteren Parsen-Schriften oft erwähnt, z. B. im *Sad Dar*, I, 4: 18, 16; 100, 2. Indessen scheinen diese Aussagen nur auf solche feststehenden Theologumena wie die aus Dēnkart und Dāt. i Dēn. angeführten zurückzugehen. Sie verdienen darum kein besonderes Interesse. Eine interessante Aussage findet man aber im *Bundahišn*, wo eine Schilderung der Tätigkeit Mithras im Himmel gegeben wird. Es wird dort gesagt:

*miθr xšēkārēh vičārēh i gēhān  
pat vāstēh kartan, ēyōn gōšēt kū  
miθr i frāxʾgōyēt (i) 1000 gōš  
(i) bēvar-čāsm, u-š frāxʾ-gōyēt ēt  
kū kō pat dašt apē-bimih bē šāyēt  
āmātān u šūtān pat rād i miθr,  
u-š huzār-gōšēh ēt kū-š 500 mēnōk  
kārēh (i) gōšēh hamāk kunēnd,  
u-š bēvar-čāsmih ēt kū-š 5000  
mēnōk kārēh (i) čāsmih kunēnd.  
kū miθr ēn sūtēh hān-iē sū-  
tēh en-iē dēt hān-iē dēt, har  
rōč tāk nēm-rōč apūk xʾaršēt  
pat ēn kār, ēt rād dātāšar pat  
gētēh tāk nēm-rōč viēvr kunēt.  
miθr rād ēn-iē gōšēt kū pat  
hamāk dēhān dahyu-pat, kū pat  
har ēš bē rasēt, har kas bē  
rasēt, dātastān bē bavēt.*

Die Tätigkeit des Miθr ist es, die richterliche Entscheidung in der Welt mit Gerechtigkeit auszuüben, wie es heisst: Miθr, der weitflurige, der tausendohrige, der zehntausendäugige. Dass er weitflurig ist, das heisst, dass man um Miθrs willen auf der Steppe in Sicherheit kommen und gehen kann; dass er tausendohrig ist, das heisst, dass 500 Geister ihm als Ohren dienen; dass er zehntausendäugig ist, das heisst, dass 5000 Geister ihm als Augen dienen; sie sagen: Miθr hat sowohl diesen als jenen Nutzen, er hat sowohl dies als jenes gesehen. Alle Tage bis zum Mittag ist er zusammen mit der Sonne damit beschäftigt; darum richtet auf Erden der Richter bis zum Mittag. Von Miθr heisst es auch, dass er der Landesherr aller Länder ist, d. h. er kommt an alle Dinge, an alle Leute heran, und dann erfolgt das Urteil.

Bundahišn Fol. 87 b Z. 15 ff.  
A. 171—172.\*

Wir finden hier die früher erwähnten Helfer des Mithra, die ihm als Augen und Ohren dienen, und seine Aufmerksamkeit auf jedes Ding lenken. Man sieht auch unschwer, dass die Verknüpfung Mithras mit der Sonne hier schon eine sehr innige ist. Weiter fällt in die Augen, dass Mithra als der himmlische Prototyp des irdischen Richters gesehen wird und dass er eben als Herrscher, als *dahyu-pat* (< *dahyu-pati*), die richterliche Funktion über jeden und

\* Von Darmesteter ZA II S. 314 übersetzt. Die hier gegebene Übersetzung weicht nur in Kleinigkeiten von der von ihm gegebenen ab. Die Zahlen sind, wie Prof. Nyberg bemerkt, nicht zu emendieren.



jedes ausübt. Die verschiedenen Funktionen des Mithra scheinen sich also in seinem Herrscheramt konzentriert zu haben. Wir haben somit verschiedene Seiten bei Mithra gefunden, die alle sein schicksalsmässig in das Leben der Menschen eingreifendes Handeln widerspiegeln. Alle diese Tätigkeitskreise des Gottes sind aus seinem innersten Wesen zu verstehen. Wir wollen darum einen Einblick in seinen persönlichen Charakter, so wie dieser sich in seinem Verhalten gegen die Menschen äussert, zu gewinnen suchen.

Zuerst bemerken wir dann, dass Mithra über *yaozšti* verfügt. Mithra ist nämlich

*yaozštivant* \*  
*pōru.yaozšti* <sup>10</sup>  
*bazayra.yaozšti*.<sup>11</sup>

Was ist eigentlich mit *yaozšti*- gemeint? Bartholomæ übersetzt: »Fertigkeit, Fähigkeit, Gewandtheit, Geschick«. Aber Geiger hat darauf hingewiesen, dass *yaozšti* ganz der indischen *māyā*, der Zauberkunst entspricht und hat damit die indische Bezeichnung für »Zaubermittel, Kunstgriff, List«, *yukti*, verglichen.<sup>12</sup> Mithra hat also eine eigentümliche, geheime Kraft, und diese Kraft ist abhängig von den besonderen Eigenschaften, die ihn den Menschen gegenüber als den Allgewaltigen auftreten lassen. Geiger hat hervorgehoben, dass die mit *yaozšti* gebildeten Epitheta in engster Verbindung mit oben den Wendungen auftreten, die den himmlischen Herrscher Mithra (*χsāyant*-) als allwissend, *vispō.vīdrah*-, überallhin blickend, *vī-daētur*-, und unbetrügbar, *adaoyamna*-, feiern.<sup>13</sup> Der Ausgangspunkt für das Verständnis Mithras als des Inhabers von *yaozšti* ist die Naturseite des Gottes, die er in seiner Eigenschaft als der gestirnte Nachthimmel zeigt.<sup>14</sup> Der Nachthimmel mit seinen Tausenden von Sternen überblickt alles Tun und Treiben der Menschen auf der Erde. Der Nachthim-

\* Air. Wb. S. 1229.

<sup>10</sup> ib. Sp. 962.

<sup>11</sup> ib. Sp. 1797.

<sup>12</sup> Die *Amēša Spēntas*, S. 216 f. Über *yukti* siehe Böhtlingk-Roth, VI, 143 a. v.

<sup>13</sup> ib. S. 217.

<sup>14</sup> Siehe hierüber S. 96.



mel ist *vidaētar-* und *vispō.vīdva* und eben darum ist er unbetrügl-  
bar, unmöglich zu täuschen, *adaoyamna*. Immer wieder wird dem  
Mithra mit diesen Wendungen gehuldigt. Eben weil er nie be-  
trogen werden kann und sein Wissen sich nie täuschen lässt, lässt  
er sich nie in die Karten sehen. Darum können die Menschen das  
Handeln Mithras nie vorausschen, er bleibt immer der Geheimnis-  
volle. Auch diese seine Eigenschaft kommt in dem ihm gewidmeten  
Yašt zum Ausdruck. Er wird dort nämlich auch als *gufra*  
gepriesen. Er ist *ahura gufra* (Yt. 10, 25). Dieses Beiwort *gufra*  
wird sowohl den Sternen als den Fravašis beigelegt.<sup>15</sup> Das Wort  
*gufra* »tief, geheimnisvoll« gibt gut die Auffassung wieder, die  
sich die Menschen von dem innersten Wesen Mithras bilden  
müssen. Für die Irdischen stellt es eine geheimnisvolle Tiefe dar,  
die man nicht ergründen kann. Alle die verschiedenen Wirksam-  
keitsbereiche Mithras entwickeln sich natürlich aus der Ganzheit  
seines Wesens heraus. Sie werden als Resultat der Aktivität  
seines geheimnisvollen, unergründlichen Selbst betrachtet. Sie  
sind nichts anderes als heimliche Kräfte, über die er gebietet.  
Eben darum denkt man sich Mithra als über Zauberkräfte ver-  
fügend, weil man sich so seine unerklärliche, geheime Machtposi-  
tion am besten veranschaulichen kann. Er tritt wie ein grosser  
Zauberer auf, dessen Künste nie durchschaut werden können. Und  
hierin liegt das Innerste und Uräigste seines Wesens: das Un-  
heimliche an ihm. Dadurch erhebt er sich zu einer gewaltigen  
Schicksalsmacht. Er teilt alle Gaben aus, aber ob gute oder böse,  
darüber gibt er niemandem Rechenschaft. Ebenso ist es ganz in  
sein freies Ermessen gestellt, wem er die Gaben zuweisen will.  
Tatsächlich ist er gewissermassen als ein heimtückischer Gott  
gedacht. Er überlegt bei sich selbst: Wem soll ich — als Herr  
darüber — gute Gaben bringen, wem böse?<sup>16</sup> Der Mensch aber  
kann in diese Überlegungen niemals Einblick gewinnen. Auch  
einen Menschen, der sich in Frieden glaubt, stürzt er vielleicht  
plötzlich ohne sichtlichen Anlass in Not und Streitigkeit.<sup>17</sup> Alles  
Streben vermag er zu vereiteln, wenn er die Menschen als Mithra-  
feinde betrachtet.<sup>18</sup> Vor dem zornig heranstürmenden Gott

<sup>15</sup> Siehe Air. Wb. Sp. 524.

<sup>16</sup> Siehe S. 101 f.

<sup>17</sup> Siehe S. 102.

<sup>18</sup> Siehe S. 102 f.

weichen alle scheu zurück.<sup>19</sup> Mithra ist wie gesagt in Iran hauptsächlich als Nachthimmel verehrt worden. Es liegt aber auf der Hand, dass diese Beschränkung seines Wesens auf den nächtlichen Himmel nie als allgemein vorherrschend betrachtet werden kann. Die Grenzen zwischen Tag- und Nachthimmel sind ja fließend und mancherorts verehrt man ja nur einen, allmächtigen Himmel, der sowohl den Tages- wie den Nachthimmel in sich schliesst.<sup>20</sup> Es ist darum ganz natürlich, dass Mithra auch mit dem Tageshimmel assoziiert wurde, und in erster Linie mit der Sonne, mit der er dann schliesslich identisch wurde.<sup>21</sup> Auch die Sonne überblickt ja alles Geschehen des irdischen Treibens, und darum war es natürlich, auch der Sonne eine richterliche Funktion zuzuschreiben. In dem Text aus dem Bundahišn wurde auch die richterliche Tätigkeit Mithras in Gemeinschaft mit der Sonne ausgeübt.<sup>22</sup> Als Richter fließt Mithra ja später ganz mit der Sonne zusammen, so in den Aussagen des Elisaeus über die Aufgabe Mithras als Schiedsrichter zwischen Ohrmazd und Ahriman.

Mithra und Vərəθrayna treten zusammen im Mihryašt auf:

*hašimno xʾaranaghašn*  
[*mazdadāta*]  
*vərəθraynaša ahuraδātā*

begleitet von [mazdagegebenem]  
Glücksglanz  
und von ahuraverliehenem Vərə-  
θrayna.

Yašt 10, 67.

Hier ist Mithra von Vərəθrayna begleitet. Vərəθrayna ist also mit Mithra in enge Verbindung gebracht, mit ihm assoziiert. Noch deutlicher wird das Verhältnis so geschildert:

*yejhe pauva.naēmūt vazaite*  
*vərəθraynō ahuraδātā*  
*hā kahrpa varāzuhe*  
*paiti.arəno tīzi.dəštrahe*

vor dem einher fährt  
der ahuraverliebene Vərəθrayna,  
gestaltet wie ein Eber,  
der sich zur Wehr setzt mit spit-  
zen Hauern.

Yašt 10, 71.

<sup>19</sup> Siehe S. 104.

<sup>20</sup> Siehe S. 70 ff.

<sup>21</sup> Siehe S. 95.

<sup>22</sup> Siehe S. 102 f.

worauf eine Schilderung des Varəθrayna folgt. Hier geht also Varəθrayna als ein Trabant vor Mithra einher, um den Weg für ihn frei zu machen. Er ist ihm sichtlich untergeordnet. Er ist weit weniger Gefährte und mehr blosser Vorbote, Wegbereiter, Trabant. Wir haben mehrfach gesehen, dass dem Sraoša mit den Epitheta Mithras gehuldigt wird. Nun erhält aber Sraoša das Epitheton *varəθragan* — siegreich, mit *varəθrayna* begabt, z. B. in Yašt 11 und Yasna 57 — einen Namen also, der ebenso dem Mithra zukommt. Dieser hat ja wirklich Varəθrayna. Man kann verstehen, dass dem Mithra der Beiname *varəθragan* angeheftet wird, denn Varəθrayna tritt ja im Gefolge Mithras auf. Wir glauben hier jenen bekannten religionsgeschichtlichen Prozess konstatieren zu können, dass eine ehemals selbständige Gottheit zuerst mit einer anderen sie überragenden immer mehr in enge Verbindung gebracht und schliesslich ganz in sie hineinprojiziert und nur noch als eine ihrer Eigenschaften aufgefasst wird.<sup>23</sup> So kann auch Mithra, weil die Gottheit Varəθrayna im Gefolge Mithras auftrat, das Epitheton *varəθragan* erhalten.

<sup>23</sup> Vgl. Bertholet, Götterspaltung und Göttervereinigung (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 164).



## 2. Mithra als himmlischer Hochgott im westlichen Iran.

Das Bild, das man sich in den östlichen Gebieten Irans von der Wesensart und dem Machtumfang des Gottes Mithra machte, haben wir bereits kennen gelernt. Nun wollen wir nach dem Westen des Landes blicken, um zu sehen, in welcher Gestalt und Stellung Mithra dort verehrt wurde. Im Westen tritt Mithra zuerst unter den Göttern der Churriter auf, deren führende Bevölkerungsschicht arisch war.<sup>1</sup> In seinem Vertrag mit Suppiluliuma schwört der König Mattiwaza bei seinen höchsten Göttern, darunter auch bei Mitra.<sup>2</sup> Auch bei den Medern war Mithra eine gefeierte Gottheit.<sup>3</sup> Während er bei der Arierschicht im churritischen Reiche zusammen mit Varuna angerufen wurde, ist er bei den Medern anscheinend schon um das Jahr 700 zusammen mit Ahura Mazdah verehrt worden. Dies geht aus einer Götterliste aus der Bibliothek Assurbanipals hervor.<sup>4</sup> Wir sehen also: schon seit dem frühesten Auftreten der Arier in Kleinasien ist Mithra dort gekannt und zum Gegenstand eines religiösen Kultus gemacht worden. Unter den ersten Achämeniden jedoch scheint er nicht verehrt worden zu sein, zumindest soweit sich das an Hand der überlieferten Inschriften beurteilen lässt. Jedenfalls tritt er erst in den Inschriften Artaxerxes' II. (404—359) auf. Das Schweigen der früheren Inschriften hat aber wahrscheinlich nicht mehr zu besagen, als dass dem Mithra-Kultus erst unter Artaxerxes II. offizielle, staatliche Anerkennung zuteil wurde. Dass sich Mithra aber tatsächlich schon früher nicht nur bei den Medern, sondern auch unter den Persern starker Geltung und Verehrung erfreute,

<sup>1</sup> Götz, Hettiter, Churriter und Assyrer S. 37.

<sup>2</sup> Christensen, Die Iranier S. 209 Anm. 7 gibt die Literatur.

<sup>3</sup> König, Älteste Gesch. d. Meder u. Perser S. 58 f.

<sup>4</sup> III R. 69, 63.

<sup>5</sup> Siehe Nyberg, S. 368 f.

geht schon aus jener berühmten Stelle bei Herodot hervor, wo der Grieche, nachdem er von der Verehrung der Elemente bei den Persern gesprochen hat, fortfährt:

ποιόντων μὲν δὲ θέουσι μόνουσι ἀρχαῖον, ἐπιμαρτυρήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θέειν, παρὰ τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων.

καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλελάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν.

Diesen allein opferten sie anfänglich; später haben sie gelernt der Himmelskönigin zu opfern, indem sie es von den Assyriern und Arabern lernten.

Die Assyrer nennen Aphrodite Mylitta, die Araber Alilat, die Perser aber Mitra.

Herodotus I, 131.

Was Nyberg über die Angabe Herodots sagt, kann als massgebender Ausdruck des wissenschaftlichen Consensus betrachtet werden: »Die Bemerkung ist für verworren und unbrauchbar gehalten worden, da Mithra ein männlicher Gott ist, aber Herodots Fehler ist ziemlich gering: er hat nur die Himmelskönigin mit ihrem Gatten und *πάρεδρος* verwechselt.«<sup>6</sup> Wir dagegen halten es für durchaus nicht so sicher, dass hier dem Herodot überhaupt ein Fehler angekreidet werden muss. Wir haben ja bereits mehrfach den androgynen Charakter der »höchsten Wesen« aufgezeigt, kraft dessen sie bald als männlich, bald als weiblich erscheinen können.<sup>7</sup> So fanden wir, dass im östlichen Iran Mithra allem Anschein nach auch als eine weibliche Gottheit auftrat. Die höchste Himmelsgottheit, die unter dem Namen Mithras angerufen wurde, konnte wohl wegen ihres unbestimmt gebliebenen geschlechtlichen Charakters abwechselnd als männlich und als weiblich betrachtet werden. Darum mag wohl Herodot die Auffassung gewonnen haben, es handle sich bei Mithra um eine weibliche Gottheit, die Himmelskönigin.

Nach den Angaben Xenophons zu urteilen, muss der jüngere Cyrus ein Verehrer Mithras gewesen sein. Denn bei ihm schwört er: *ὁμνοῦμί σοι τὸν Μίθραν* heisst es Oecon. IV, 24. Dies tut auch Artabazos Cyrop. VII, 5, 53. Daraus kann man wohl den Schluss

<sup>6</sup> Nyberg S. 370.

<sup>7</sup> Siehe hierüber S. 82 und S. 112.



ziehen, dass Mithra auch hier als göttlicher Schirmherr der Verträge angesehen wurde.

Das nahe Verhältnis zwischen Mithra und Sonne bestand wahrscheinlich auch im westlichen Iran, denn von hier hat augenscheinlich die Verschmelzung zwischen diesen beiden Göttern ihren Ausgang genommen.

In älteren Zeiten war Mithra ja noch nicht mit der Sonne zu einer einzigen Gottheit verbunden, sondern beide Gottheiten wurden als zwei ganz verschiedene und voneinander klar getrennte Gestalten aufgefasst. Wie Cumont sagt: »La coexistence à côté de lui d'un Hélios authentique, dont les légendes sacrées faisaient son allié, démontre que la tradition acceptée dans les mystères ne le confondait jamais avec l'astre qui illumine le monde».<sup>8</sup> So wird z. B. von »Solem et Mithrem» gesprochen.<sup>9</sup> Die Natur Mithras stellt man sich noch etwas anders vor: »même les auteurs grecs et latins voient quelquefois en lui une personification du feu».<sup>10</sup> Sehr wichtig ist auch, dass sich bei den klassischen Autoren noch eine Tradition bewahrt findet, wonach Mithra bei den Persern der höchste Gott sei. Darius III. ruft vor der Schlacht den Mithra an: »ipse cum ducibus propinquisque agmina in armis stantium circumibat, Solem et Mithrem sacrumque et æternum invocans ignem, ut illis dignam veteri gloria maiorumque monumentis fortitudinem inspirarent».<sup>11</sup> Wenn hier nicht ganz ausdrücklich gesagt ist, dass Mithra wirklich der höchste Gott ist, so geschieht dies jedoch bei anderen Autoren. So heist es z. B. an einer interessanten Stelle bei Porphyrius:

«Πέρασι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τὸν φλογὸν καὶ πάλιν ἐξοδὸν μεταχεινοῦντες τελευτᾶσι τὸν μύστην, ἐπονομάσσαντες σπήλαιον (τὸν) τόπον· πρῶτα μὲν, ὡς φησὶν Εὐβουλος Ζωροάστρου ἀποφωές σπήλαιον ἐν τοῖς πηλείοις ὄρεσι τῆς Παρσίδος ἀνθρώρην καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερῶσαντες εἰς τυχὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρός Μίθρα, εἰκόνα φέροντες [αὐτῷ] τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησα.»

De antro nymph. 6.

<sup>8</sup> Textes et Mon. I S. 200.

<sup>9</sup> Curtius Rufus IV, 13, 12.

<sup>10</sup> Textes et Mon. I S. 199 f.

<sup>11</sup> Curtius Rufus IV, 13, 12.



Diese Angabe ist zwar ziemlich spät, aber wenn es auf die antiken Religionen ankommt, wird Porphyrius ja wohl mit Recht als ein guter Gewährsmann anerkannt. Übrigens finden sich verschiedene Indizien, die in die gleiche Richtung weisen. Hesychius sagt nämlich:

μίθρας· ὁ ἥλιος, παρὰ Πέρσας Μίθρης· ὁ πρῶτος ἐν Πέρσας θεός (Hesychius Lex. s. v. μίθρας).

Und was Porphyrius über die Schöpfung der Welt durch Mithra sagt, stimmt gut damit überein, dass der Gott, wie wir schon fanden, in Iran als *dāmidāt* verehrt wurde.<sup>12</sup>

Mithra als höchster Himmelsgott wird wohl von Claudianus geschildert:

Et vaga testatur volventem sidera Mithram  
de consul. Stil. I, 63.

Dazu kommt, dass eine bekannte Stelle bei Dion von Prusa sich zwanglos dahin interpretieren lässt, dass Mithra auch im Westen in gewissen Kreisen als höchster Gott verehrt wurde. Da in jener Angabe von einem Wagen des Gottes die Rede ist, wollen wir uns zunächst all dessen erinnern, was wir über einen Wagen des Himmelsgottes bei den Persern wissen.

Wir stellen einige Angaben zusammen:

ὀπισθε δὲ τούτων τῶν δένκων ἵππων ἄρμα Διὸς ἱρὸν ἐπιτέτακτο, τὸ ἵπποι μὲν εἴλικον λευκοὶ ὅκτω, ὀπισθε δὲ αὖ τῶν ἵππων εἵπετο πεζῇ ἡνίοχος ἐχόμενος τῶν χαλινῶν· οὐδεὶς γὰρ δὴ ἐπὶ τούτων τῶν θρόνων ἀνθρώπων ἀναβαίνει.

Herod. VII, 40.

Die acht Pferde sind wohl als 4 + 4 d. h. als zwei Viergespanne zu deuten.<sup>13</sup> Von verschiedenen Gespannen berichtet Xenophon:

μετὰ δὲ τοῖς βούσι ἵπποι ἤγοντο θῦμα τῷ Ἥλιῳ· μετὰ δὲ τούτους ἐξήγατο ἄρμα λευκὴν χρυσόζυγον ἐσταμμένον Διὸς ἱερὸν· μετὰ δὲ τοῦτο Ἥλιον ἄρμα λευκόν, καὶ τοῦτο ἐσταμμένον ὥσπερ τὸ πρόσθεν·

<sup>12</sup> Siehe S. 108.

<sup>13</sup> So auch Nyberg S. 481.

μετὰ δὲ τοῦτο ἄλλο τρίτον ἄρμα ἐξήγατο, φοινίκῃσι καταπασπαμένῃσι οἱ ἵπποι, καὶ πρὶ ὅπισθεν αὐτοῦ ἐπ' ἐπὶ ἄρμας μεγάλῃς ἄνδρες εἰπόντες φέροντες.

Xenoph. Cyrop. 3, 12.

currum deinde Soli sacratum albentes vehabant equi: hoc eximie magnitudinis equus, quem Solis appellabant, sequebatur, aurea virga et albae vestes regentes equos adornabant,

Curtius III, 3, 11.

Diese Angaben lassen uns also wissen, dass bei den Persern verschiedene Götter, (nämlich sowohl Zeus d. h. der Himmels-gott als auch Helios d. h. der Sonnengott) einen heiligen, von glänzenden Rossen gezogenen Wagen hatten. Nun ist bekanntlich der vier-spännige Wagen des Gottes ein beliebtes ikonographisches Motiv in der antiken Kunst gewesen. Es dürfte sich verlohnen, der Herkunft dieses Motivs nachzuspüren, um festzustellen, ob es auf griechischen oder auf iranischen Ursprung zurückgeleitet werden muss.

Wenn man den Ursprung der quadriga solis suchen will, muss man zuerst feststellen, wo eigentlich Viergespanne mit vier nebeneinander geschirrten Rossen vorkamen. Halten wir zunächst einmal in Griechenland Umschau: »Im Epos spielt der Kriegswagen eine wichtige Rolle . . . Seine Verwendung ist nur in dem Kampf vor Troja, sein Vorkommen aber auch für das eigentliche Griechenland bezeugt: denn die auf den mykenischen Reliefs sich findenden Wagen sind sicher als Jagd- — daher wohl auch als Kriegswagen — verwendet worden; im europäischen Hellas sind sie jedoch schon sehr früh ausser Gebrauch gekommen. Ihre häufige Erwähnung im Epos weist auf dessen Ursprung in Kleinasien, wo der Streitwagen recht eigentlich zu Hause ist . . . Im eigentlichen Hellas konnte er nie in grosser Zahl und nur in einigen Gegenden zur Anwendung kommen.«<sup>14</sup> »Eingespannt wurden vor den Wagen meist zwei, bisweilen auch drei Pferde zum Ziehen verwendet, das Beipferd (παρῆγορ) lief, nur durch den Zügel gelenkt, nebenher.«<sup>15</sup> Zwei Dinge sind also zu beachten: erstens ist der Kriegswagen im

<sup>14</sup> Die griechischen Altertümer 3. Die Kriegsaltertümer S. 298 (in Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft 1893).

<sup>15</sup> Ib. 299.



eigentlichen Griechenland zwar zeitweise heimisch gewesen, zweitens aber ist er dort nicht mit vier, sondern nur mit zwei bis drei Pferden bespannt gewesen. Wenden wir dagegen den Blick nach dem Orient, so finden wir, dass im assyrischen Heer schon während der Regierung Assurnasirpals (883—861 v. Chr.) das Viergespann in Brauch gekommen war. Dies geht aus den Reliefs dieses Königs hervor.<sup>18</sup>

Es liegt nahe zu vermuten, dass die Benutzung von Pferden in den assyrisch-babylonischen Heeren von den Reitervölkern der östlichen Nachbarländer Mesopotamiens eingeführt wurde, die sich vornehmlich mit Pferdezucht befassten.<sup>19</sup> Das Viergespann (*čadwārō aurwantō*) wird in älteren Partien des Awesta erwähnt.<sup>20</sup> Darum muss wohl auch das Gespann des Königs, das auf einer Münze des Königs Artaxerxes III Ochus erscheint, als autochton iranisch betrachtet werden.<sup>21</sup> Entsprechend sind auch die Götter der indoiranischen Stämme als Wagenlenker dargestellt, die auf ihren Fahrzeugen brausend durch die Lüfte jagen.<sup>22</sup>

Wir meinen somit festgestellt zu haben, dass ein Gott als Lenker eines vierspännigen Wagens nicht im griechischen, sondern nur im iranischen Kulturkreis heimisch gewesen sein kann. Und so ist denn anzunehmen, dass der Helios mit dem Wagen, zumindest wenn dieser mit vier Pferden bespannt ist, in der griechischen Kunst nur als ein fremdes, aus orientalischen Kulturbezirken übernommenes Motiv betrachtet werden kann. Dies ist auch dort der Fall, wo zwei Flügelpferde vor dem Wagen erscheinen — denn dieses Motiv war ja schon im neunten vorchristlichen Jahrhundert auf assyrischen Bild-Darstellungen verschiedenster Art sehr verbreitet. Kurzum: Helios mit dem Wagen ist als die griechische Nachbildung eines iranischen mythologischen Motivs anzusehen. In gleiche Richtung werden wir übrigens auch gewiesen, wenn wir an die Rosse als an Tiere denken, die dem Sonnengott geheiligt waren. Im indoiranischen Kulturkreis galten die Pferde ja als den Göttern geweiht und wurden ihnen geopfert.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Gadd, *The assyrian Sculptures* S. 33; vgl. S. 28.

<sup>19</sup> Vgl. Götzs, Hettler, Churritter und Assyrer, *passim*.

<sup>20</sup> *Alt. Wb.* s. v. *čadwār-*, 577 und *aurwant-*, 200.

<sup>21</sup> *Babelon Perses achemenides* no. 1607.

<sup>22</sup> So besonders in der älteren Literatur der Iranier und Indier.

<sup>23</sup> Vgl. Oldenberg, *Die Religion des Veda* S. 79 mit Anm. 1, S. 471 ff.



Nun ist es interessant zu sehen, dass nach Herod. III, 90 von den Kilikiern 360 weisse Pferde — eines für jeden Tag des Jahres — eingeliefert wurden. Dass als ihre Zahl 360 angegeben wird — für eine Licht- oder Sonnengottheit sicher ganz passend — stimmt gut zu dem Gott, dem sie sicherlich heilig waren: Mithra.<sup>22</sup> Die Übereinstimmung wird noch sinnfälliger, wenn wir Mithra als himmlische Zeitgottheit de préférence betrachten.

Die vielbehandelte Stelle bei Dion von Prusa (Oratio 36) erzählt vom Wagen des höchsten Gottes, der von diesem selbst gelenkt wird.<sup>23</sup> Der Wagenlenker ist schon von Cumont als Zervan gedeutet worden<sup>24</sup> und Nyberg hat dann hervorgehoben, dass sich dieser Wagen im Awesta findet aber mit Sraoša als Lenker. Diese Vertauschung ist jedoch tendenziös. »Il va de soi que si, dans l'Avesta, le conducteur du char est Sraoša, et non plus Zurvan, c'est le résultat d'un remaniement tendancieux.«<sup>25</sup> Nyberg sagt ferner: »Il me semble hors de doute qu'il s'agit partout ici d'un transfert d'idées zervanites à des dieux admis au panthéon de l'Avesta récent.«<sup>26</sup>

Der Awestatext lautet:

*Sraošəm . . .*

*yīm zathwārō aurvantō  
auruša.sraošnu frādrasra<sup>24</sup>  
spanta vidvāghō asaya  
mainīvasayhō varanti;*

*srvaēna' aēšəm safūghō  
zaranya pātē-θwarētāghō;*

*āsyayha aspaēbya<sup>24</sup>  
āsyayha vātāēbya*

*Sraosha . . .*

Den vier (schnelle) Renner  
Weisse, lichte, leuchtende,  
Kluge, kundige, schattenlose,  
Durch die himmlischen Regionen  
führen.

Ihre Hufe von Horn  
Sind mit Gold beschlagen.

Schneller als Pferde,  
Schneller als der Wind,

<sup>22</sup> Clemen, Griech. u. lat. Nachrichten üb. d. pers. Religion S. 76 f.

<sup>23</sup> Vgl. S. 129 ff.

<sup>24</sup> Literatur: Textes et Monuments I, II, S. 60–64; Reitzenstein D. ir. Erl. mysl. S. 246 f.; Junker Über ir. Quellen d. hellenist. AionVorst. S. 149; 161. Nyberg Questions 1931 S. 91 ff.

<sup>25</sup> Cumont Textes et Mon. II S. 61 Ann. 7.

<sup>26</sup> Nyberg Questions 1931 S. 101 f.

<sup>27</sup> ib. S. 11.

āsyayha vāraēibya  
 āsyayha māryaēibya  
 āsyayha vāyaēibya | patarataēibya |

āsyayha | hcastayā | aiēhimanayē;

yōi vīspē te apayēinti  
 yē ave paskāt ēyēinti,  
 nōit ave paskāt āfante.

yōi \*vāēibya snaiēēibya  
 frāyatayēinti vāzēma  
 yim vohām Sraošm ašim  
 yaēēt ušastaire  
 hindrō āgaurvayēiti  
 yaēēt daēštataire mīzne.

Schneller als der Regen,  
 Schneller als die Wolken,  
 Schneller als die Vögel (die be-  
 flügelten),  
 Schneller als der Pfeil (der  
 wohlgeschossene),

Welche alle die einholen,  
 Die sie von hinten verfolgen,  
 Nicht von hinten eingeholt wer-  
 den,

Welche mit beiden Waffen  
 Herbeikommen fahrend,  
 Den guten und mit Aši verbunde-  
 nen Sraoša.  
 Wenn einer im östlichsten  
 Indien ist, greift er ihn,  
 Wenn im westlichsten, schlägt er  
 ihn.

Yasna 57, 27—29.

Dieser Stelle muss die folgende vergleichend zur Seit gestellt werden:

mīθram ...  
 yō vāša mainyu.ham.tāšta  
 hōrazi.ēazra fravazūte  
 haēn karšvare yaē ur.azuhī  
 ūpa karšvare yaē x'aniradām  
 bāmim radueya \*ēazra hūtimāō

x'arəmayhaēa mazdadātā

vərədyaynaēa ahuraδātā  
 yōyhe vāšm hangraēnāiti  
 ašis vayuhī yō hōraziiti,  
 yaēhe daēna māzdayasniš

x'ite paθō rāduiti,

Mithra ...

Der auf einem himmlisch ge-  
 schaffenen Wagen  
 Hochrädrigen dahinfliegt  
 Aus dem Land Arzahi  
 Ins Land X'anirada,  
 Das strahlende, mit passendem  
 Rad,  
 Begleitet vom mazdahgeschaffe-  
 nen Glückglanz  
 Und ahuragegebenen Sieg.  
 Dessen Wagen lenkt,  
 Aši, die erhabene,  
 Dem die mazdayasnische Reli-  
 gion,  
 Die Pfade bereitet zu guter Fahrt,

*yim aurvantō mainyavāyō  
auraša raoxšna frōdaxša  
spaēta vidvayō araya  
\*mainivasayō vaxanti*

Den Renner, geistige,  
Weisse, lichte, leuchtende,  
Kluge, kundige, schattenlose  
Durch die himmlischen Regionen  
führen.

Yašt 10, 67—68.

Wie man sieht, stimmt der Passus von *yim* bis zum Ende mit Ausnahme eines Wortes mit dem Passus aus Yasna 57 überein. Ferner haben wir auch in Mithra Yašt eine Schilderung des Götterwagens:

*ahmya vāze vaxante  
čadheārō aurvantō  
spaētita hāma.gaoūyō  
mainyōš,χ'arəθa anaošayō*

An diesem Wagen ziehen  
Vier Renner,  
Weisse, einfarbige,  
Himmlische Nahrung fressende  
unsterbliche,

*tē para.safayō  
zaranaēna paiti.šmuzta  
[āat]hō apara.ərəzatuēna*

Deren Vorderhufe  
Golden beschlagen sind,  
(Aber), die hintern silbern.

Yašt 10, 125.

Auch dieser Abschnitt entspricht teilweise Yasna 57, 27, wobei der charakteristische Unterschied in der Beschlagung der Vorder- und Hinterhufe Beachtung verdient.

Wir wissen schon, dass die Schilderungen, die von Sraoša gegeben werden, auch von Mithra gelten können.<sup>28</sup> Darum sind wir berechtigt anzunehmen, dass die farbenreiche Beschreibung in Yasna 57 auch auf Mithra bezogen werden kann. Es wäre also wohl das Nächstliegende anzunehmen, dass in der Darstellung Dions Mithra gemeint sei. Wenn man sich dennoch für Zervan entschied, so ist das wohl dem Umstand zuzuschreiben, dass man die Stellung, die Mithra als höchster Himmels-gott innehat, nicht entschieden genug in Betracht zog. Aber schon die Tatsache, dass Mithra seit ältesten Zeiten in Klein-Asien als Himmels-gott verehrt wurde, gibt m. E. den Ausschlag dafür, dass der Rosselenker bei Dion von Prusa nur Mithra sein kann. Dazu kommt weiter der Umstand, dass — wie wir sehen werden — der Sonnenwagen, der den Weltbrand verursacht, bei den Mithrasverehren eine bedeu-

<sup>28</sup> Siehe S. 106.



tende Rolle spielt.<sup>28</sup> Vielerlei Anzeichen stützen mithin unsere Auffassung: der Lenker des Viergespannes, der Gott, der das Schicksal der Welt lenkt, ist Mithra.

Die Untersuchungen Cumonts haben deutlich an den Tag gelegt, welche grosse Rolle in der Vorstellungswelt der Mithrasverehrer die eschatologische Funktion dieser Gottheit gespielt hat. Cumont geht von einer Stelle bei Tertullianus aus, wo es heisst: »Mithra . . . imaginem resurrectionis inducit« (De praescript. haeret. 40). Cumont vermutet, dass »la représentation de Mithra tauroctone, constamment reproduite dans les cryptes sacrées, est l'*imago resurrectionis* dont parle Tertullien«.<sup>29</sup> Er erinnert daran, dass bei der Auferstehung Saošyant einen Stier töten und von dem Fett dieses Stiers und dem weissen Haoma eine Speise für alle Menschen bereiten wird, die danach unsterblich werden (Bd. XXX, 25). Mit dieser Verheissung kann man die Rolle des stiertötenden Mithra kombinieren und somit in Mithra den Urheber der Auferstehung sehen, der dann also dieselbe Funktion wie Saošyant haben würde. Dieser soll (nach Bd. XXX, 10) unter den Auferstandenen die Guten von den Bösen sondern. Cumont vermutet nun, dass nach den Glaubensvorstellungen der Mithrasgläubigen dieses Richteramt von Mithra ausgeübt wurde. Er verweist auf die bekannte Rolle Mithras als Totenrichter bei der Cinvatbrücke.<sup>31</sup> Auf einen solchen Richter scheint die Aufgabe, Gute und Böse voneinander zu sondern, denn auch sehr gut zu passen. Mit ihr in unzertrennbarem Zusammenhang steht — wie Cumont hervorhebt — die Rolle Mithras als Urheber des die Erde verwüstenden Weltbrandes. Wir haben oben dargelegt, dass unseres Erachtens der in dem »Gesang der Mager« geschilderte Wagen eigentlich der Wagen Mithras ist.<sup>32</sup> Es ist nun von grosser Bedeutung, die Rolle Mithras als Wagenlenker in der Überlieferung der westlichen Traditionen näher zu verfolgen, wobei sich die interessante Feststellung ergibt, dass auf einem mithraistischen Relief dargestellt ist, wie Phaeton von seinem Vater Helios die von den Winden herbeigeführte Quadriga zum Geschenk erhält.<sup>33</sup> Phaeton ist aber

<sup>28</sup> Siehe S. 136.

<sup>29</sup> RHR 1931 S. 32.

<sup>30</sup> Söderblom, La vie future S. 93 ff. Siehe hier S. 118 f.

<sup>31</sup> Siehe S. 132.

<sup>32</sup> RHR 1931 S. 36.

nur eine Deckfigur für Mithra, denn Nonnos identifiziert Mithra mit Phaeton:

Μίθρης, Ἀσσύριος Φαίθων ἐν Περσίδι Dionysiaca XXI, 247;  
 Εἰ Κρόνος εἰ Φαίθων, πολυώνυμος εἶτα σὺ Μίθρης  
 Ἥλιος Βαβυλωνός, XL, 370.

Cumont sagt: »Mithra est devenu le Phaëthon iranien uniquement parce qu'il était l'auteur d'un grand incendie cosmique».<sup>24</sup>

Beide waren Gestalten, die den Weltbrand verursachten.<sup>25</sup> Dass Mithra diese Funktion als Weltzerstörer hatte, geht schon aus der Identifizierung mit Phaeton hervor. Aber wir haben dafür auch noch andere Indizien. So sagt Nigidius Figulus, von den vier Weltaltern sprechend: »nonnulli etiam, ut magi, aiunt Apollinis fore regnum: in quo videndum est, ne ardorem, sive illa cecyrosis appellanda est, dicant» (Servius, Buc. IV, 10 = Nigidii Figuli Rel. fr. 67 Swoboda). Dass Mithra oft als völlig identische Entsprechung des Apollon betrachtet wurde, lässt sich der Inschrift des Antiochos von Kommagene entnehmen, wo ein Gott als Ἀπόλλων Μίθρης Ἥλιος figuriert.<sup>26</sup> Mithra wird auch als Sol Apollo amicetus angerufen.<sup>27</sup> Cumont führt noch weitere Zeugnisse an.<sup>28</sup> Es kann also als sicher betrachtet werden, dass in den Weltalterspekulationen mithraistischer Kreise das letzte Weltalter als das Zeitalter Mithras galt.

Nigidius scheint mithraistische Traditionen zu kennen. Nach diesen ist das Weltgeschehen in vier Weltperioden aufgeteilt und die letzte von ihnen wird mit einem Weltbrand beendet,<sup>29</sup> der das wichtigste Ereignis im »regnum« des Mithra darstellt. Cumont betont, dass neben der israelitisch-jüdischen Religion die iranische als einzige vom »Reich« Gottes spricht.<sup>30</sup> Ebenso wie man in den Gāthās von Ahura Mazda's *Xšaθra* spricht, hat man also in mithrasgläubigen Kreisen von Mithras *Xšaθra* gesprochen. Mithras *Xšaθra* bringt das Ende, Mithra ist der Gott, der das Weltende heraufbeschwört.

<sup>24</sup> RHR 1931 S. 37.

<sup>25</sup> Über diese Bedeutung Phaetons siehe Roscher, Lexikon, s. v. Phaeton.

<sup>26</sup> Michel Recueil, no. 735 l. 55.

<sup>27</sup> CIL. VII, 545, Textes et Mon. II 161 no. 477.

<sup>28</sup> RHR 1931 S. 45.

<sup>29</sup> Siehe hierüber Reitzenstein, Studien z. ant. Synkretismus S. 38—68.

<sup>30</sup> RHR 1931 S. 45.



In den Schriften der zoroastrischen Religion ist von dieser gewaltigen eschatologischen Rolle Mithras nicht mehr viel zu sehen. Dass Mithra dort als Richter nach dem Tode<sup>41</sup> fungiert, haben wir schon erwähnt. Er greift auch entscheidend in den Endkampf ein.<sup>42</sup> Aber diese spärlichen Andeutungen bekommen ihre volle Bedeutung erst im Lichte der westlichen Mithra-Überlieferung. Wir verstehen nun, dass Mithra schon von Anfang an als oberste Gottheit das Ende der Welt besiegelt: er schafft den Kosmos und setzt ihm ein Ende. Er teilt nicht nur den einzelnen Wesen, sondern der ganzen Schöpfung Leben, Tod und Schicksal zu. Er bezeichnet den Anfang der Welt und auch das Ende. Er ist, wie wir auch sehen werden, der Alou,<sup>43</sup> er ist die höchste Zeitgottheit.

Wir sahen, welche grosse Rolle Mithra bei den letzten Dingen spielt. Es gibt nun aber auch einen sehr eigentümlichen Text, dem wir entnehmen können, dass Mithra der eigentliche Herrscher der Welt ist. Reitzenstein, der die Aufmerksamkeit auf diesen interessanten Text gelenkt hat, hat ihn ausführlich besprochen. Weil er für die Religionsgeschichte von prinzipieller Bedeutung ist, werde ich mir erlauben, die Worte Reitzensteins in extenso anzuführen.

Betrachten wir aber zunächst einmal die betreffenden Texte:

καὶ ἐργῆν \*Κρόνος κατέχων παῖπτρον μηνύων βασιλείαν  
καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ \*\*πρωτῷ \*\*κτιστῷ.  
καὶ λαβὼν ἐργῆ· Σὺ τὴν δόξαν τοῦ πρωτοῦ περιθεμένος ἔσῃ μετ' ἐμέ  
ὡς πρῶτος ἐπιδούς μοι παῖπτρον, πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται ...  
τοῦ δὲ \*\*\*περιθεμένου τοῦ πρωτοῦ τὴν δόξαν· [δὲ] τροπὸς τοῦ πρωτοῦ  
ἔδειξεν τινα αὖρεν.

ἐργῆ ὁ θεὸς τῇ Βασιλείᾳ· Σὺ περιθεμένη τὴν αὖρεν τοῦ πρωτοῦ ἔσῃ μετ' αὐτόν  
περιέχουσα τὰ πάντα·  
αὐξήσεις τῷ πρωτῷ ἀπ' αὐτοῦ λαμβάνουσα  
καὶ πᾶ(λι)ν ἀπολήξεις δι' αὐτοῦ·  
σὺν σοὶ πάντα αὐξήσει καὶ μειωθήσεται.

Dieterich, Abraxas, S. 183, 64.

Reitzenstein, Hell. Myst. Rel. S. 359 f.

\* Papyr: κροῦ.

\*\* Dieterich: πρωτοκτίστην.

\*\*\* περιθεμένο.

<sup>41</sup> S. 116 ff.

<sup>42</sup> Siehe Bahman Yasht III, 32 ff.

<sup>43</sup> S. 140; 144.



Ἦλκε, τὸ γὰρ εἰ ὁ ἐπὶ τοῦ ἁγίου στηρίγματος σεκυτὼν ἰδρύσας ἀράτω  
 γὰρ.

τὸ εἰ ὁ πατὴρ τοῦ παλιγγενόους Αἰώνος.

τὸ εἰ ὁ πατὴρ τῆς ἀπλάτου Φύσεως.

τὸ εἰ ὁ ἔχων ἐν σεκυτῷ τὴν τῆς κοσμοκτῆς φύσεως σύγκρασιν

καὶ γεννήσας τοὺς εἰς πλάνητας ἀντίρας.

οἱ εἰσιν οὐρανοῦ σπλάγγνα καὶ γῆς ἐντερα

καὶ ὄρατος χύσις καὶ πυρὸς θερμότης.

Kenyon, Greek Pap. I p. 100 l. 505.

Reitzenstein S. 177.

»Die Stelle ist religionsgeschichtlich wichtig; gibt sie doch ein  
 sicheres Zeugnis, dass durch die Einsetzung Ahura Mazdas der  
 alte Gott Zurvān verdrängt ist; man erfand später einen Tausch  
 der Herrschaft oder ihrer Insignien, der in der mithräischen Kunst  
 sogar dargestellt ist; bei einzelnen Stämmen freilich blieb er mit  
 seiner Königin an erster Stelle. Dass diese hier die Mondgöttin  
 ist, kann griechischer Überarbeitung gehören (im Iranischen ist  
 der Mond männlich, bei Mani lenkt ihn die mannweibliche *παρθένης*  
 τοῦ φωτός).

Wichtig ist ferner die genaue Beschreibung des *σφῆρα*, der  
*δόξα τοῦ φωτός*. Sie ist das *διάδημα* (*τράπεζ* ist ja die aus Leder  
 gedrehte runde Schlinge) und . . . ihr schwächeres Abbild die *αἶψα*  
*τοῦ φωτός* (der Heiligenschein, die Aureole). Schon hier enthält  
 sie zugleich das Wesen und die Macht des Lichtes (Gottes) . . .  
 Der Begriff schillert offenbar zwischen Glanz, Ruhm, Kraft und  
 Göttlichkeit.«<sup>44</sup>

Hiermit ist eine andere, ausführlichere Darlegung Ris zu  
 vergleichen: »Aus dem *χρόνος* des Eudemös<sup>45</sup> ist freilich *Κρόνος*  
 oder *Κριός* geworden, aber gemeint kann nur der Aion, bzw.  
 Zarvan, sein. Nur auf den persischen Gott passen die Angaben  
 über das Verhältnis zu der Mondgottheit und über den Wechsel  
 der Herrschaft . . . Der Zeitgott gibt dem Lichtgott sein Szepter,  
 dieser ihm den Lichtkranz (die gedrehte Binde), aus dem eine  
 Art Aureole emaniert, die der Lichtgott der mit dem Zeitgott not-  
 wendig verbundenen und daher vorher nicht genannten Königin

<sup>44</sup> Hellenist. Myst. rel.<sup>2</sup> S. 360.

<sup>45</sup> Eudemios von Rhodos, der S. 270 angeführt ist.

bestimmt ... Die Beziehung der beiden Zeitgötter auf Sonne und Mond ist nach der Angabe über das Licht unbestreitbar. Dass der Iranier den Mond sonst männlich fasst, hindert nicht. In den Mond setzen die Manichäer die altiranische mannweibliche Gottheit  $\pi\alpha\rho\theta\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\varsigma\ \varphi\omicron\tau\epsilon\varsigma$ , die sie als Weisheit deuten, allein oder neben den Mondgott. Bezeichnend ist, dass dieser Zeitgottheit, die über Vergangenheit und Zukunft waltet und Sonne und Mond als Aureolen ihres Hauptes hat, das Weltregiment ( $\pi\alpha\sigma\alpha\ \delta\acute{o}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) zugeschrieben wird. Bezeichnend ferner, dass die Erinnerung bewahrt ist, dass sie mit Ormuzd Platz und Bedeutung gewechselt hat. Erst an sechster Stelle geschaffen, übergibt erst sie dem Ormuzd die Herrschaft und empfängt von ihm das Licht mit der Weltleitung, bleibt aber, wie ausdrücklich festgestellt wird, Untertan des Ormuzd.<sup>46</sup>

Gegen die Deutungen Reitzensteins ist zu sagen, dass Ohrmazd doch in der iranischen Religion nicht die Sonnengottheit ist. Wenn — wie Reitzenstein es sich anscheinend denkt — in der iranischen Religion die höchste Zeitgottheit schon verdrängt ist, muss man eben nach einer anderen Gottheit Umschau halten. Reitzenstein hebt selbst hervor, dass ein »Tausch der Herrschaft oder ihrer Insignien ... in der mithräischen Kunst sogar dargestellt ist.«<sup>47</sup>

»Helios kniet vor Mithras; der legt ihm die linke Hand aufs Haupt und in der Rechten hält er empor die Schulter eines Rindes ... Wir erkennen auf dem Denkmal, wie Helios, der Erstling der Mysten, es ist, den Mithras zu sich aufnimmt; die Angabe von dem  $\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\chi\omicron\upsilon$  bestätigt sich gerade in der Darstellung dieser ersten Weiheszene des ersten Mysten.«<sup>48</sup>

Ich möchte die Frage aufwerfen, ob die Dreieit Mithra, Sonne und Mond d. h. *Mīhr*, *Xʿaršēt* und *Māh* nicht besser als eine in sich geschlossene Einheit zu denken wäre. Diese drei Gottheiten sind ja doch in der iranischen Religion gewissermassen zu einer Dreieinheit verbunden.<sup>49</sup> Man könnte somit versucht sein, in dem Regierungswechsel zwischen Mīhr und Xʿaršēt den Inhalt der Bundesschliessung zu erblicken, die so häufig auf den Mithras-

<sup>46</sup> Das Iran. Ed. myst. S. 177 f.

<sup>47</sup> Hellenist. Myst. rel. S.

<sup>48</sup> Dieterich, Mithräisturgie<sup>3</sup> S. 77.

<sup>49</sup> Siehe S. 98 ff.



monumenten dargestellt ist, für deren eigentliche Bedeutung bisher aber keine befriedigende Erklärung gegeben wurde.<sup>20</sup> Auf einem der Monumente erscheint Mithra indem er mit dem Helios eine Art Investitur vornimmt.<sup>21</sup> Soweit wir sehen können, wird Mithras als der dem Helios überlegene dargestellt, aber in der Gemeinde, deren Glaubensvorstellung in dem besprochenen Text ihren literarischen Niederschlag fand, kann man sich wohl einen Tausch zwischen Mithra und Helios gedacht haben. In der Ausgestaltung, die die Mithrasreligion im Westen des Landes fand, besteht jedenfalls ein sehr nahes und inniges Verhältnis zwischen beiden, wobei aber Mithra immer als der Höhere und Übergeordnete gedacht wird. Dieterich sagt: »Helios wird gebeten, den Mysten dem höchsten Gott zu melden ... Eins aber fällt als sehr wichtig in dem wundervollen Gebete an den Sonnengott in die Augen: ἀγγεῖλον με τῷ μεγίστῳ τῷ σε γενήσονται καὶ ποιήσονται.

Mithras hat den Helios gezeugt und geschaffen. Und doch heisst der höchste Gott im Beginn unseres Textes ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μιθράς. Es ist schon vielen seltsam erschienen, dass Ἥλιος Μιθράς Sol Mithras als Name eines Gottes zusammenstehen und doch auf so vielen Denkmälern Helios und Mithras deutlich genug unterschieden werden als zwei Personen. Die Lehre unseres Textes kann nicht zweifelhaft sein: Mithras ist der Vater und Helios ist der Sohn. Helios ist der Vermittler zwischen dem Mysten und dem Mithras, der πατήρ, wie einst Mithras selbst, wenn über ihm ein höherer gedacht wurde. Aber der Vater und der Sohn sind eins: ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μιθράς.<sup>22</sup>

In dem zweiten Texte wird sonderbar genug Helios als Vater des Aion und Erzeuger der Planeten gefeiert. Dies weist wohl doch darauf hin, dass Helios nur ein Deckname der obersten Himmelsgottheit, also — der höchste Gott — Mithra ist. Wenn Helios statt Mithra stehen kann, versteht man, wie der Sonnengott als Vater des Aions bezeichnet wird. Ich möchte also die Frage zur Diskussion stellen, ob nicht derselbe Wechsel, der zwischen Zervan und Ohrmazd eingetreten ist,<sup>23</sup> auch zwischen

<sup>20</sup> Vgl. Cumont, *Textes et Mon.* I S. 172 f.

<sup>21</sup> Cumont, *Textes et Mon.* II nr 235.

<sup>22</sup> Dieterich, *Mithrasliturgie* S. 68.

<sup>23</sup> Siehe hierüber S. 272.



Mīr und X<sup>aršēt</sup> schon auf iranischem Boden vor sich gegangen sein kann. Die Verdrängung des Mithra durch Helios oder des Zervān durch Ōhrmazd besagt ja im Grunde nichts anderes, als dass ein bereits vorhandenes religiöses Bewusstsein sich nachträglich in der Form des Mythos einen symbolhaft-sichtbaren Ausdruck verschafft hat. Dieses Bewusstsein erwächst hier aus dem Gefühl, dass der ursprünglich höchste Gott allmählich in eine unabhare Ferne entglitten ist, während der Mensch in der lebendigen Religion zu einem anderen Gott in ein viel innigeres Verhältnis eintrat. Dieser andere Gott wird dann vom religiösen Bewusstsein als der eigentlich tätige Gott erlebt, als der unmittelbare Lenker der Welt und der Schicksale. Ihren äusseren Niedererschlag findet diese Auffassung eben im Mythos vom Regierungswechsel zwischen Vater und Sohn, ein Vorgang, der keineswegs vereinzelt dasteht, sondern auch in den Mythen der Naturvölker uns entgegentritt.<sup>4</sup> In dem hier besprochenen Falle möchte ich also eine mythische Ausprägung des Verhältnisses zwischen Mithra und Helios sehen, das sich schon in Iran herausgebildet hat. Mīr und X<sup>aršēt</sup> sind ja dort nahe verbunden, ja beide spiegeln gewissermassen nur verschiedene Seiten ein und desselben göttlichen Wesens ab. Je nachdem der eine oder andere Gott — d. h. die eine oder andere Seite der einen allumfassenden himmlischen Schicksalsgottheit — für das religiöse Gefühl der Gemeinde mehr aktualisiert wird, wird dieser Gott (bzw. diese Seite der Gottheit) auch mythisch hervorgehoben. Dieses — wenn ich recht sehe — schon iranische Verhältnis gibt m. E. auch die Erklärung für die vieldeutig schillernde Mithragestalt der westlichen Überlieferung. Bekanntlich ist Mithra hier sowohl mit Helios identisch als auch von ihm verschieden.<sup>5</sup> In der mittelperanischen Sprache ist Mīr soviel wie Sonne.<sup>6</sup> Auf baktrischen Münzen wird Mithra regelmässig als Sonnengottheit abgebildet und kommt bisweilen in Verbindung mit dem Mond vor.<sup>7</sup> Er ist aber auch als souveräner Herrscher gedacht,

<sup>4</sup> Siehe hierüber Kap. VII. 1.

<sup>5</sup> Belege bei Cumont *Textes et Monuments* 1 S. 47 ff.; 224, Anm. 3; 225, Anm. 199, Anm. 9; 300.

<sup>6</sup> *Mīr* u. *Mīh* — Sonne und Mond.

<sup>7</sup> Gardner Pl. XXVII, 24, »Bearded moongod r., diad.; crescent behind shoulders; holds in r. hand, sceptre, bound with fillet; in l., elephant-goat;

mit Szepter und Krone, sowie auch als gewaltiger Kriegsgott mit Schwert und Speer. Er hat also die Eigenschaften, die wir aus dem Mithraſt als altiranisch kennen gelernt haben, hier in Baktrien noch bewahrt. Zugleich können wir sehen, wie die nahe Verbindung zwischen Mithra und Sonne, die auch schon im Mithraſt ihren Ausdruck fand, hier im östlichen Iran sich sogar zu völliger Verschmelzung gesteigert hat.

Wir haben ferner auf den schicksalsmässigen Zug des Mithra-Bildes der westlichen Überlieferung zu achten. Und da finden wir denn, dass von dem Mithra, der im Mithraſt als zugleich »schlimm und sehr gutig« (*akō vahiſtasča*) angeredet wird, der über Frieden und Unfrieden der Länder herrscht (*tūm āxštōiš anāxštōišča miθra xšayehe dahyunqm*),<sup>9</sup> nur die eine Seite sich erhalten zu haben scheint. Mithra ist im Westen ein ausschliesslich guter Gott geworden, dessen Amt — wie wir bald sehen werden — es ist, Glück und Segen zu spenden.<sup>10</sup> Das Finstere, Unheimliche, Tückische im östlichen Gottesbild hat sich zwar allem Anschein nach auch hier bewahrt, es ist aber charakteristischerweise von dem guten Gott völlig abgesondert und zu einer eigenen bösen Gottheit zusammengeballt worden.

Hierüber schreibt Cumont: »Stark a reconnu Pluton dans une figure barbus, entièrement vêtue et tenant un sceptre qu'on aperçoit derrière Héra sur le grand bas-relief d'Osterburken, et il ne semble pas qu'on puisse en fournir une autre interprétation. À première vue, celle-ci ne laisse pas d'être assez embarrassante. Le dieu iranien que les Grecs identifient à Hadès est Areimanius, Ahriman. Mais si ce dieu était dans le culte de Mithra, comme l'est dans l'Avesta Aŋgra-Mainyu, l'Esprit du mal, le prototype du Satan chrétien, comment a-t-il pu être placé au milieu des divinités olympiques? D'autre part on a retrouvé dans les mithréums des dédicaces *Deo Arimaniō* ... et l'un de ces monuments porte visiblement les traces d'attache d'un ex-voto. Ces consécérations peuvent être rapprochées de la coutume, signalée par

and sun-god L. radiate; r. hand advanced: in L. sceptre, bound with fillet; behind the two, the names MAO and MIRO respectively». Gardner S. 141; Whitehead Pl. XVII, 124.

<sup>9</sup> Textes et Monuments II s. 186—187.

<sup>10</sup> Vgl. S. 100.

<sup>11</sup> Siehe S. 101 ff.



Plutarque<sup>11</sup> et observée sans doute en Cappadoce, d'accomplir en l'honneur d'Hadès-Ahriman des sacrifices pour détourner les maux qu'il envoyait. On a pu dans un but analogue lui faire d'autres offrandes. Il ressort de ces rites que si le dualisme, qui est considéré généralement comme le caractère distinctif du mazdéisme, était admis dans la théologie mithriaque, il devait y avoir un tout autre caractère que dans l'Avesta. Ahriman n'est pas encore déchu au rang de simple démon qu'il faut combattre sans cesse en trêve avec l'aide des génies célestes, c'est un dieu, sans doute malfaisant et ténébreux, mais un dieu néanmoins, qui peut être apaisé par des dons et des prières, et qu'on ose représenter à côté de Zeus.<sup>12</sup> In den Mithrasmysterien ist also Ahriman als Hades Gegenstand eines Kultus gewesen. Der wirkliche Charakter dieses bösen Gottes wird uns von Plutarchus enthüllt, welcher sagt:

Τὸν δὲ ἐναντίας χάριον μοίρας, εἴτε θεὸς εἴτε δαίμων ἐστίν, Ἀΐδην ὀνομάζουσιν.<sup>13</sup>

Wir sehen also, dass Hades-Ahriman<sup>14</sup> als Gott des ungünstigen Schicksals aufgefasst wurde. Da Mithra völlig zum Gott des guten Schicksals geworden war, brauchte man einen Repräsentanten auch des entgegengesetzten Prinzips. Es ist also hier eine Zerlegung des ursprünglichen Gottesbegriffs vor sich gegangen. Man hat die finsternen, unheimlichen Seiten des Mithra-Bildes ausgeschieden und sie in einen anderen Gott hineinverlegt. Darum aber kommt im Mithriacismus dem Mithra nicht mehr die oberste Stellung zu, sondern die beiden Schicksalsgötter stehen als ebenbürtige Gegenspieler nebeneinander. So ist denn auch im theologischen System Zervan-Aion zum höchsten Gott geworden, denn er besitzt die Qualifikationen, die früher einmal dem Mithra zuerkannt wurden. Er ist, wie wir noch näher sehen werden, ein Gott sowohl des guten wie auch des bösen Schicksals. Wir haben bisher darzulegen versucht, dass mehrere iranische Theologoumena über Mithra im vorderen Orient existiert haben müssen.<sup>15</sup> Es liegt

<sup>11</sup> Plutarchus De Is. et Osir. 46, 369 D—370 C.

<sup>12</sup> Textes et Monuments I. S. 138 f.

<sup>13</sup> Plutarchus, De latenter viv. 6, S. 1130.

<sup>14</sup> De Iside et Osiride 46, gibt Plutarchus Ahriman den Namen Hades.

<sup>15</sup> Vgl. S. 128 ff.



nun nahe, die Frage zu stellen, ob die ursprüngliche Bedeutung Mithras als eines über Gut und Böse erhabenen Schicksalsgottes sich überhaupt irgendwie erhalten hat. Vielleicht ist auf diese Frage bejahende Antwort zu geben. Tiridates soll an Nero die folgenden Worte geschrieben haben<sup>16</sup>:

«Καὶ ἡλθὼν τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεόν, προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν, καὶ ἔσομαι τοῦτο ὃ τι ἂν σὺ ἐπακλώσῃς· σὺ γάρ μοι καὶ Μοῖρα εἰ καὶ Τόχη.»<sup>17</sup>

Die Parallele zwischen Nero und Mithra scheint die Schlussfolgerung zuzulassen, dass Mithra sowohl als Moira wie als Tyche aufgefasst wurde. Dann aber ist er nicht nur der Gott des guten Schicksals, sondern der Gott des Schicksals überhaupt. Vielleicht ist hierbei des Umstandes zu gedenken, dass es eine pontische Münze gibt, auf der Aföldi das Vorbild des frugifer Aion wiederfinden will.<sup>17</sup> Rostovtzev aber macht geltend, dass wir es hier mit Mithra zu tun hätten.<sup>18</sup> Dürfte nicht die Lösung des Problems vielleicht darin zu finden sein, dass es tatsächlich Mithra ist, der als Schicksals- und besonders als Glücksgottheit hier auch als frugifer Aion erscheint? Bezeichnend ist ja, dass Mithra, wie wir schon sahen, auf baktrischen Münzen mit Aureole und Füllhorn auftreten kann.<sup>19</sup> Übrigens war — wie schon aus der Namengebung hervorgeht — im pontischen Reiche die Mithrasverehrung sehr verbreitet.<sup>20</sup>

Mithra als Aion unter dem Decknamen des Helios sind wir schon begegnet.<sup>21</sup> Auf Mithra als Aion führt auch eine Angabe bei Hieronymus:

Basilides, qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Ἀβράξας, et eundem secundum Graecas litteras, et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem ethnici sub eodem numero aliarum litterarum vocant Μαθόρην.

comment. in Amos (Migne P. L. XXV) III, 9.

<sup>16</sup> Dio Cassius Hist. Rom. LXIII, 5, 2.

<sup>17</sup> Hermes LXV, S. 378.

<sup>18</sup> CAH IX, Kap. V, S. 224.

<sup>19</sup> Gardner Pl. XXVII, 14, vgl. hier S. 112.

<sup>20</sup> Es genügt auf die vielen mit Mithra zusammengesetzten Eigennamen zu verweisen.

<sup>21</sup> Siehe S. 140.

Mithra ist also der Jahresgott und wir erinnern uns, dass ihm 360 Pferde geopfert wurden.<sup>22</sup>

Wir fassen zusammen: Mithra wird im Westen seit dem ersten Auftreten der Iranier als hohe Himmelsgottheit gefeiert. Er wird hier oft mit der Sonne identifiziert. Er ist die Zeitgottheit, der Jahresgott, der Aion und kann als geschlechtlich unbestimmt gedacht werden. Er ist der Gott des Schicksals. Als Vater der Sonne wird er dann und wann in der Verehrung von der Sonne verdrängt, scheint also als »deus otiosus« auftreten zu können. In anderen iranischen Theologoumena dagegen führt er das Ende der von ihm erschaffenen Welt herbei. Meistens gilt er als ein gütiger Gott, und die böse Seite des obersten Himmelsgottes wird verselbständigt als Ahriman verehrt. Doch kann er auch als Schicksal überhaupt gelten, ja sogar als der Mittler zwischen den guten und bösen Mächten auftreten. Die verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten des Himmelsgottes treten in ihm klar zutage. Das Wesen des westlichen Mithra stimmt mit dem des östlichen überein.

---

<sup>22</sup> Siehe S. 102.

### 3. Mithra und die Herrscher-Gewalt.

Wenn Mithra, wie wir darzulegen versucht haben, als der allgewaltige, schicksalbestimmende Himmelsgott seit ältesten Zeiten bei den iranischen Völkern — auch im Westen des Landes — verehrt wurde, dann muss man annehmen, dass er für die iranischen Herrscher und das Herrscherhaus eine besondere Bedeutung gehabt hat. Das scheint in der Tat der Fall gewesen zu sein, denn klassische Autoren lassen die persischen Herrscher als Mithra-verehrer hervortreten. Aber diese Herrscher beten nicht nur — wie wir schon gesehen haben — in Stunden der Gefahr zu Mithra,<sup>1</sup> sondern es zeigt sich auch, dass zwischen Mithra und dem Herrscher eine ganz besondere Beziehung besteht. Diese Beziehung scheint — wie Spiegel aufzuzeigen versucht hat — sehr alt zu sein.<sup>2</sup> Mithra ist ja, wie wir wissen, der eigentliche Länderherr — *dahyupati* — und der Führer der Krieger.<sup>3</sup> Er ist als der himmlische Grosskönig gedacht. »Wenn daher die iranischen Grosskönige bei Mithra schwören (Xenoph. Cyrop. 7, 5. 53. Aelian. Var. hist. 1, 33), so schwören sie bei ihrem Ahnherrn«, sagt Spiegel.<sup>4</sup> Mancherlei Gründe sprechen für die Richtigkeit dieser Auffassung. Schon Artaxerxes II. sagt: »Nach dem Willen Ahuramazdas, Anāhitās und Mitras baute ich diese Säulenhalle auf. Ahuramazda, Anāhitā und Mitra mögen mich schützen vor allem Widerwärtigen, und dies, (w)as ich ge(ma)cht habe, nicht zerschlagen, nicht es beschädigen«. (Weissbach S. 123, 125). Ungefähr gleichlautend ist eine andere Inschrift von demselben Herrscher (Weissbach S. 127). Wir bemerken, dass Ahuramazdah, Anāhitā und Mithra hier einander ebenbürtig erscheinen. Man bekommt den Eindruck, dass die Macht und Tatkraft Mithras der des Ahuramazdah nicht unter-

<sup>1</sup> Siehe S. 128.

<sup>2</sup> Iranische Alterthumskunde III, S. 600 ff.

<sup>3</sup> Vgl. S. 97; 114; 116; 121.

<sup>4</sup> Er. Altert. k. III. S. 601.



sondern eher nebengeordnet ist. Augenscheinlich sind — möglicherweise nach babylonischem Vorbild<sup>2</sup> — die drei Gottheiten als Vater, Mutter und Sohn aufgefasst, weshalb auch Ahuramazda an erster Stelle genannt wird. In einer Inschrift Artaxerxes' III. sagt der König: »Mich soll(en) Ahuramazda und Gott Mitra schützen und dieses Land, und was von mir gebaut worden ist« (Weissbach S. 129). Hier treten Ahuramazdah und Mithra ganz wie im Mithyast § 145 zusammen als ein Paar auf.

Mit diesen Aussagen sind die späteren Zeugnisse zu vergleichen. Spiegel erinnert an das Gottesurteil, das Darius I. die Herrschaft gibt. Er erläutert die bekannte Erzählung auf folgende Weise: »Da wird denn der Ahnherr der Familie, Mithra, der sich in den ersten Lichtstrahlen der Sonne offenbart, von den Bewerbern zur Entscheidung aufgerufen. Sie erwarten die Ankunft ihres Stammvaters zu Pferde. Mithra erscheint auf einem Wagen mit göttlichen Rossen. Wessen Pferd zuerst diese göttlichen Rosse bemerkt und begrüßt, der ist der von Mithra Erwählte.«<sup>3</sup> Für die Richtigkeit dieser Auffassung Spiegels scheinen mir auch die begleitenden Vorzeichen zu sprechen: »In derselben Zeit fuhr ein Blitz vom klaren Himmel herunter und ein Donnern wurde gehört«. (Herod. 3, 86). Die ἀστραπή ist ja *vazra*, d. h. eben die Hauptwaffe Mithras nach Yt 10, 96 f. Mithra schleudert den *vazra* herab.<sup>4</sup> In Donner und Blitz offenbart sich der alte iranische Himmelsgott, dessen Wesen und Attribute wir bereits kennengelernt haben.

Nach Spiegel wäre auch mit dem von klassischen Autoren erwähnten θεὸς πατρῷος Mithra gemeint, der danach also der Clangott gewesen wäre, vgl. *Cyrop.* III, 3, 22.

So lässt Plutarch den Darius sagen: εἰπέ μοι πατρόμενος Μίθρου φῶς μέγα.<sup>5</sup> Im Alexanderroman heisst es in der Einleitung eines Briefes, den Darius an Alexander richtet:

Βασιλεὺς βασιλέων καὶ θεῶν συγγενῆς, σύνθρονός τε θεῶ Μίθρα καὶ συνανατέλλων τῷ ἡλίῳ.

Rex regum et consanguineus deorum, consessorique dei Mithrae unaque oriens cum sole.

I Kap. 36.

Kap. 37.

<sup>2</sup> Vgl. Dhorme, *La Religion Assyro-Babylonienne*, Ch. III.

<sup>3</sup> Er. Albert, *k.* III, S. 601.

<sup>4</sup> Siehe über *vazra* Hertel, »Die Sonne und Mithras« S. 214 ff., wo die Hauptstellen verzeichnet sind.

<sup>5</sup> Plut. *Vita Alex.* Kap. 30.

𐎧𐎠𐎡𐎹 𐎠𐎡𐎹 𐎧𐎡𐎹 𐎧𐎡𐎹

\*𐎶𐎠𐎡𐎹 𐎧𐎡𐎹 𐎧𐎡𐎹 𐎧𐎡𐎹

𐎧𐎡𐎹 𐎠𐎡𐎹

Von dem König der Könige und  
Stammverwandten der Götter  
und Throngenossen des Gottes  
Mithra, Sohn der Lichter,

Kap. 36.<sup>a</sup>

In der Antwort Alexanders wird ungefähr die gleiche Titulatur angewandt.<sup>10</sup> Und wenn erzählt wird, wie Alexander sich in das Lager des Darius begibt, wird gesagt: 'Ο δὲ (Alexander) ἀθρήσας τὸ πολλὸν θαῦμα Δαρείου, παρ' ὀλίγον αὐτὸν προσεκύνησε ὡς θεὸν Μίθραν, νομίζων οὐρανοῦ καθελθόντα τοῖς βαρβάρους πέπλουσι ἐγκοσμηθέντα.'

II Kap. 14.

Ferner wird berichtet, dass sich nach dem Tode Alexanders ein Streit zwischen den Iraniern und den Makedoniern abgespielt habe:

Οἱ δὲ Πέρσαι μάχονται μετὰ  
τῶν Μακεδόνων βουλόμενοι τὸν  
'Αλέξανδρον ἀνακομίσασθαι καὶ  
Μίθραν ἀναγορεύσαι.

Persis tamen multa contentio  
erat cupientibus regem in regno  
Persico sepelire proque deo Mithra  
religionibus consecrare.

III Kap. 34.

III Kap. 56.

Von diesen Texten sagt Cumont: «Quoique les titres prêtés dans ces morceaux à Darius et l'apothéose d'Alexandre elle même soient assez conformes aux habitudes et aux croyances perses (cf. Amm. Marc. XVII, 5, 3, XXIII, 6, 4 sg.), le nom de Mithra ne paraît y avoir été introduit par le rédacteur grec que pour leur donner plus de couleur locale: à l'époque (des Sévères ...) où écrivait cet auteur, Mithra passait en Occident pour le dieu iranien par excellence.»<sup>11</sup>

Wir sind einer ganz entgegengesetzten Meinung und wollen versuchen, diese zu begründen.

Zunächst einmal möchten wir hervorheben, dass es ganz und gar nicht so selbstverständlich ist, dass Mithra von einem Redak-

<sup>a</sup> Text: 𐎧𐎡𐎹 \*𐎶𐎠𐎡𐎹

<sup>10</sup> Siehe die Texte in Textes et Monuments II, S. 37.

<sup>11</sup> Textes et Monuments II, S. 39.



tor nachträglich eingefügt wurde, und dass ursprünglich von ihm nicht die Rede gewesen sei. Man kann sich den Vorgang ebenso gut so denken, dass ein Redaktor die Erzählung abendländischen Lesern dadurch anpassen wollte, dass er den Namen eines olympischen Gottes dort einsetzte, wo von Mithra die Rede war. Die Entwicklung der Mithrasreligion zielt ja nicht auf grössere Orientalisierung, sondern auf Occidentalisierung hin. Natürlich könnte man den Einwand erheben, Religion und Roman seien zwei grundverschiedene Dinge und die Entwicklungslinien des iranischen Glaubens könnten schwerlich zur Rekonstruktion der Urform des Alexanderromans Dienste leisten. Aber schliesslich spiegelt der Alexanderroman ja doch iranische Vorstellungen wider. Er ist doch einmal in Pehlevi allbekannt gewesen, und es wäre wirklich sonderbar, wenn die darin geschilderten religiösen Anschauungen den iranischen Verhältnissen ganz widersprächen. Eine Anpassung an iranische Vorstellungen — freilich sassanidischer Zeit — können wir darin erkennen, dass Xerxes mit Xosrau vertauscht ist. Aber weiter ist darauf hinzuweisen, dass — wie Cumont ja selbst anerkennt, — die iranischen Königstitulaturen, die wir aus anderen Quellen kennen, sehr gut mit denen des Alexanderromans übereinstimmen.

Hierbei müssen wir auch daran denken, dass — wie Cumont selbst gut hervorgehoben hat — die iranischen Kleinfürsten in Kleinasien die Verehrung Mithras als eine Manifestation ihrer iranischen Herkunft propagierten.<sup>19</sup>

Man möchte also fragen, warum wohl im Alexanderroman Mithra als der vom Herrscherhause besonders verehrte Gott hätte auftreten sollen, wenn es nicht iranische Tradition gewesen wäre, sich den Mithra als in einem sehr nahen Verhältnis zum Herrscher und Herrscherhaus stehend zu denken. Ich meine, dass man die von klassischen Autoren überlieferten Nachrichten mit den im Awesta und auf den ap. Keilschriften vorhandenen kombinieren muss. Dann wird man finden, dass die Vorstellung von Mithra als dem Beschützer der Herrscherfamilie eine alte iranische Glaubensidee ist.

Wir haben dann an das Denkmal von Nimrud Dag zu erinnern, wo der Gott Mithra dem König Antiochos I. von Kommagene

<sup>19</sup> *Textes et Monuments* I, S. 232 ff.



gegenübertritt. Warum ist wohl Mithra in dieses Königsdenkmal einbezogen worden? Das Monument ist nicht zuletzt darum besonders wichtig, weil hier Mithra mit dem Barsombündel in der Hand dargestellt ist.<sup>13</sup> Für die Bedeutung dieses Emblems hat Benveniste die Erklärung gefunden. Er geht dabei von der bekannten Erzählung des Theodor bar Kōnāl aus, wo Zervān den barsman in der Hand hält, um — wie der Erzähler sagt — ein Opfer zu veranstalten. Benveniste hat nun dargelegt, dass das Barsombündel ein Herrschaftseblem ist und sogar als ein solches im Awesta bezeichnet wird. Benveniste hat nämlich auf den Ardvī-sūryašt hingewiesen, wo Anāhitā (die Beschreibung dürfte, wie man allgemein annimmt, von einem Denkmal inspiriert sein) *barsmō.zasta* = »den barsman in der Hand haltend« genannt wird (Yašt 5, 127). »Il n'est pas douteux que le faisceau de baguettes représente ici un attribut de la royauté divine, alors que dans tout l'Avesta, il sert seulement d'accessoire du sacrifice,« sagt Benveniste.<sup>14</sup> Hiermit ist auch zu vergleichen, dass der persische Ahne des Königs Antiochos mit dem Barsombündel in der linken Hand dargestellt wird.<sup>15</sup> Wir ziehen somit die Schlussfolgerung, dass auf dem Nimrud Dag-Monument Mithra als souveräner Herrscher erscheint, dem König Antiochos Investitur erteilend. Wichtig ist hier, dass Mithra in dieser Funktion ganz die gleiche Stellung einnimmt wie Ahura Mazdah (Öhrmazd) auf den achämenidischen und sassanidischen Denkmälern.<sup>16</sup>

Für den Synkretismus der Sassanidenzeit bezeichnend ist, dass bei der Investitur Artaxšērs II. Mithr neben Öhrmazd figuriert. Mithr hat hier den Sonnenstrahlglanz und auch das Barsombündel, das er hier mit beiden Händen fasst. Da Öhrmazd dem König den Ring gibt, muss man fragen, ob ihm Mithr das barsman verleiht. Tatsächlich ist ja — darauf ist hinzuweisen — der persische Ahne des Königs Antiochos mit Ring und barsman zugleich ausgestattet.<sup>17</sup> Hat hier eine Verteilung der Herrschaftsebleme stattgefunden,

<sup>13</sup> Sarre, Die Kunst des alten Persiens, Tafel 56.

<sup>14</sup> MÖ 1932, S. 181.

<sup>15</sup> Sarre, Die Kunst des alten Persiens, Tafel 57.

<sup>16</sup> ib. Tafel 33—35, 70—71, 78.

<sup>17</sup> Herzfeld, Am Tor von Asien, Tafel 29; Vgl. Müller, L., Undersøgelse af et gammelt persisk Symbol. Kjøbenhavn 1865.

so dass Ohrmazd den Ring und Mihr das barsman verleiht? Von Interesse ist auch, dass Mithra zu Fuss, Ohrmazd dagegen gewöhnlich als Reiter auftritt. Eigentlich ist ja gerade Mithra der Reiter-Gott und wird auch als solcher dargestellt, z. B. in Dura-Europos und auf parthischen sowie auch auf skythischen Skulpturen und Münzen.

Wir gelangen nun zu der Rolle Mithras als glückspendender Gott. Zunächst müssen wir dem Glücksglanz, X<sup>ʿ</sup>arənah, unsere Aufmerksamkeit zuwenden: Das Wort X<sup>ʿ</sup>arənah, mittelpersisch X<sup>ʿ</sup>arr (*farr*), wurde von den Semiten mit *gaddū* wiedergegeben. Das Ideogramm für X<sup>ʿ</sup>arr ist 𐎧𐎠𐎧. In den syrischen Märtyrerakten wird von 𐤒𐤁𐤏𐤁𐤏 𐤒𐤁𐤏𐤁𐤏 𐤐𐤏𐤁 = die Königsglorie des Königs der Könige, d. i. X<sup>ʿ</sup>arr i shāhān-shāh, gesprochen. Auf semitischem Sprachgebiet hat man also X<sup>ʿ</sup>arənah vor allem als »Glück« (*gadda*) verstanden. Im griechischen Sprachbereich wird X<sup>ʿ</sup>arənah durch τόχη wiedergegeben. Auch hier also hat man darunter Glück verstanden.

Darius spricht von Περσῶν τóχη d. i. \**pārsānām farnah* = X<sup>ʿ</sup>arənah der Perser.<sup>18</sup> Während der Regierung des Artaxerxes Mnemon spricht eine Inschrift von τóχη ἐπιφανεί βασιλείας<sup>19</sup> = dem offenbaren X<sup>ʿ</sup>arənah des Königs. Während der Sassanidenzeit findet man in Übersetzung ὅτι οἱ θεοὶ μεγάλην τóχην καὶ μεγάλην βασιλείαν διδῶκεσι.<sup>20</sup> Hier wird immer von τóχη gesprochen. Aber es ist von Interesse zu sehen, dass Plutarch einmal die Vorstellung von X<sup>ʿ</sup>arənah mit φῶς wiedergibt: τὸ σὺν ὁρᾶν φῶς, ὃ πάλιν ἀναλάμψει λαμπρὸν ὃ κύριος Ὁρμαζδης.<sup>21</sup> Wie wir sehen, hat man sich hier X<sup>ʿ</sup>arənah als eine Glorie zu denken, die das Glück in sich birgt. Bei Plutarch (vita Alex. 30) wird deutlich gesagt, dass Ahura Mazdah diese glückbringende Glorie ausstrahlt. Mit Recht wird darum auch dem Ahura Mazdah im Awesta das Epitheton X<sup>ʿ</sup>arənahvastama gegeben.<sup>22</sup> Nun ist es aber von entscheidender Bedeutung, dass der einzige Gott, der neben Ahura Mazdah im Awesta diese Bezeichnung erhält, eben Mithra ist.<sup>23</sup> Im Awesta wird ja — wie wir

<sup>18</sup> Plutarchus Vita Alex. 30, *farnah* ist Dialektform zu X<sup>ʿ</sup>arənah.

<sup>19</sup> CIG 26036 vgl. 26031 c.

<sup>20</sup> Dindorf Hist. graeci min. Menander ProL fr. 11.

<sup>21</sup> Vita Alex. Kap. 30.

<sup>22</sup> Air. Wb. Sp. 1870.

<sup>23</sup> Yt. 19, 35.



sahen — auch geschildert, wie Mithra den Glücksglanz austeilte.<sup>24</sup> Von diesem X'arrah wird besonders den iranischen Königen gespendet.

Wir haben bereits gesehen, dass sich noch in hellenistischer Zeit die Vorstellung von dem Glücksglanz der achämenidischen Könige erhalten hatte. Auch in der Sassanidenzeit hat man von X'arr eine sehr lebendige Vorstellung. So wird im Kärnāmak von diesem Glücksglanz erzählt.

*avišān guft kū nām-rōē ētān  
ēižōn vūt ī artāk hamē šūt u-šān  
\*varrak-e hamvār hamē raft.  
Ardavān škuft sahist u guft kū  
hangār kū asvār ī dōkānak  
dānēm bē hān ī \*varrak ēē sačēt  
būtan. u-š hač dastavar pursit  
u dastavar guft kū hān x'arr  
ī x'alāyih ī kayān-ič avi-š nē  
rasēt bē apāyēt kū bē asvārēm  
šāyēt kū pōš kū hān x'arr avi-š  
rasēt šāyem griftan.*

Sie sagten: heute Mittag sind sie wie der gerechte Wind gegangen und ein Widder lief an ihrer Seite nebenher. Da erstaunte Ardavān und sprach: »Denke nach: das Reiterpaar kennen wir, aber was soll wohl jener Widder sein?« So fragte er den Dastūr, und dieser sagte: »Das ist der Glücksglanz der Herrschaft der Kayānier, noch hat er ihn nicht erreicht, aber wir müssen zu Pferde steigen: es ist möglich, dass wir seiner, ehe er ihn erreicht, habhaft werden«.

Kärnāmak ed. Sanjana 3, 13—15.

Die Geschichte handelt von dem dem Ardavān entwichenen Artaxšēr, dem Gründer der sassanidischen Dynastie, der mit dem Mädchen Ardavāns davongeritten war. Etwas später stellen die Verfolger wieder die Frage, ob man etwa das Reiterpaar, das man verfolge, gesehen habe.

Da erhalten sie die Antwort:

*u-mān ētān sahist kū ēvāk hač  
avē šān asvārēm \*varrak-ē ī vas  
vazurg u čōpāk apāk-aš pat asp  
nišast ēstāt. Ardavān hač dastavar  
pursit kū hān varrak ī-š*

»Es schien uns, als ob mit einem von jenen Reitern zugleich ein sehr grosser und kräftiger Widder auf dem Pferde sass.« Ardavān fragte den Dastūr: »Was bedeutet

<sup>24</sup> Siehe S. 110.

<sup>25</sup> Von Spiegel E. Altert. Kunde II, S. 42 bemerkt.



*apāk pat asp ēē nimāyēt.  
dastvar guft kū anōšak bēt.  
Artaxšēr xʿarr ī kayān awi-š  
rasit pat hoē ēārak grīstan ne  
tawān.*

jener Widder, der mit ihm auf dem Pferde ist?». Der Dastūr sagte: »Möget ihr unsterblich sein! Der Glücksglanz der Kayānier hat den Artaxšēr erreicht. Auf keine Weise kann man seiner mehr habhaft werden.«

Kārnamak 3, 18—20.

Aus den Kriegen Artaxšērs wird folgendes erzählt:

*ēlōn gošēnd kū xʿarr ī kayān  
ī pat dūr bē bāt, nūn andar  
pēs ī Artaxšēr estūt u andak  
hamē raft tāk Artaxšēr haē hān  
giyāk ī dūš-citarak haē dast ī  
dušmanān apēvizandihā bēron  
ūfurt.*

Wie man erzählt, war da der Glücksglanz der Kayānier fern, stand dann aber wieder vor ihm und ging langsam voran, bis er ihn von jenem gefährlichen Orte weg ohne Schaden aus dem Bereich der Feinde führte.

Kārnamak 7, 1.

Wir haben schon gesehen, dass das Xʿarōnah (*Xʿarr*) als eine Lichtglorie die beglückten Menschen umgab.<sup>26</sup> Hier finden wir, dass dieser Glücksglanz seinem Schützling auf die eine oder andere Weise zur Seite stand. In der soeben zitierten Stelle wird nicht gesagt, in welcher Gestalt sich der Glücksglanz verkörpert hat.<sup>27</sup> Dies ist aber, wie wir eben gesehen, andernorts im Kārnamak der Fall, wo der Glücksglanz als ein Widder (*varrak*) erscheint.<sup>28</sup> Die Frage, ob sich noch andere Spuren dieser Vorstellung finden, ist zu bejahen. Spiegel hat als erster eine Fülle von Belegstellen hierfür gesammelt.<sup>29</sup>

Weiter vernehmen wir, wie Artaxšēr dem Mädchen des Arda-vān sagt:

*hakar yardān u xʿarr ī Ērān-  
šātr ō hadiyārīh ī amōh rasēt.*

»Wenn die Götter und der Glücksglanz von Ērānzahr uns der göttliche Glücksglanz zu Hilfe kommen.« Kārnamak 2, 10.

<sup>26</sup> Siehe S. 151 ff.

<sup>27</sup> Vgl. hier Lommel ZII II, S. 231.

<sup>28</sup> Siehe S. 152.

<sup>29</sup> Kuhns Beitr. V 387 ff.

Dieses *xʷarr i Ērān-šahr* ist natürlich nichts anders als *xʷarr i kayān*, das alte awestische *karaēm xʷarənah*.<sup>30</sup> Das Xʷarənah wird also besonders mit dem Herrscher — mir. *kai*, aw. *kavi* — verbunden. Interessant ist aber, dass der Glücksglanz auch speziell mit dem arischen Volke verbunden erscheint, wie aus dem Ausdruck *airyanqm xʷarənah* = »Glücksglanz der Arier«, z. B. Yašt 18, 5, hervorgeht.<sup>31</sup> Als *mazda-dāta* wird dieser Glücksglanz bisweilen als vom grossen Gotte Mazdäh gegeben bezeichnet.<sup>32</sup> Wir erinnern uns, dass Ahura Mazdäh Xʷarənah-Aus-teiler ist.<sup>33</sup> Bei anderen iranischen Stämmen können wir aber ver-muten, dass man von einem \**airyānām farnah mītrādātām* oder *bagadātām* gesprochen hat, eben weil bei ihnen der grosse *baga* Mithra als wahrer Inbegriff des Xʷarənah-Austellers gefeiert wurde. Im Kārnamak hofft Artaxšēr, dass das Xʷarr i Ērān-šahr ihm zu Hilfe kommen werde, — natürlich weil er als der legitime Herrscher Anspruch auf seine Hilfe hat. Der Herrscher nämlich, sofern er ein legitimer ist, verfügt in Iran immer über das Xʷarənah. Dies gilt auch von jenen Königen, die nicht zu den Kayaniden gerechnet werden. So hat z. B. nach Yašt 19, 38 Kərəsāspa den Glücksglanz erhalten. Es hat also eine Tradition gegeben, derzufolge auch die Könige in Kābulistān mit Xʷarənah begabt wurden. Der iranische Stammeskönig schlechthin hat den Glücksglanz. Und zwar hat er ihn von seinem Gotte erhalten. Man darf vielleicht annehmen, dass dies bei der Investitur geschah, mithin in jenem Augenblick, da der König mit dem Herrschaftseblem, dem sichtbaren Abzeichen seiner legitimen Herrscherwürde, ausgestattet wurde.

Nun entsteht natürlich die Frage, ob man sich das Verhältnis zwischen dem iranischen König und seinem Gotte etwa als ein so inniges gedacht hat, dass man den Gott geradezu als den Ahnherrn des Königs ansah. Wenn wir diese Beziehung näher unter-suchen wollen, müssen wir ziemlich weit ausholen. Wir knüpfen mit unserer Betrachtung zunächst an die Forschungen Markwarts an. Markwart hat nämlich nachgewiesen, dass das altpersische Jahr mit dem 1. *Bāgayādiš* begann. Unmittelbar danach wurde das fünftägige Fest bagayāda »das Opfer des Baga« gefeiert.

<sup>30</sup> Air. Wh. Sp. 1871 A.

<sup>31</sup> Nach einer Variante im Apparat.

<sup>32</sup> Siehe S. 236, 240 ff.



Unter *baga* ist jedoch kein anderer als Mithra zu verstehen. Es gibt Indizien genug, die diesen Umstand völlig klarstellen. So wird Mithra im Mihryašt *baga* genannt. Dies geschieht sonst im Awesta nur mit dem Mond (abgesehen von der späten Stelle Y. 70, 1), denn es ist gewiss auch Mithra gemeint, wenn es Yasna 10, 10 heisst, dass ein wohlwirkender Gott (*baga*) den Haoma geschaffen und ihn auf das Harāiti-Gebirge niedergesetzt habe. Dass unter *baga* hier wirklich Mithra zu verstehen ist, muss schon deswegen angenommen werden, weil der Haoma-Kult wesentlich unter den mithra-verehrenden Stämmen heimisch war.<sup>22</sup> Nun scheint im Westen *baga* der allgemeine Gottesname zu sein, denn in den altpersischen Keilinschriften wird auch Ahura Mazda *baga* genannt.<sup>24</sup> Mithra muss aber der am *Bāgayādiš*-Fest verehrte *baga* sein, denn sein Fest, das spätere Mihragān (aus altir. *Miθrakāna*), wird im Soghdischen فغان d. h. *bayagān* genannt.<sup>25</sup> Dazu kommt, dass der Name des armenischen Dorfes Bagayarič, wo sich ein Mithrastempel befand, eine Ableitung von *bogayāda* ist.<sup>26</sup>

Sehr interessant ist nun, dass der Titel der Kušankönige seit Kaniška *devaputra* war, was pers. بخور, *baypūr*, soghdisch فغفور ist.<sup>27</sup> Man hat zu beweisen versucht, dass dieser Titel von den Kušankönigen in Nachahmung der chinesischen Kaisertitulatur »Himmelssohn« gewählt wurde.<sup>28</sup> Wir wollen zunächst einmal die Angaben über *baypūr* etwas näher überprüfen.

بَغْسْتَانَ بَيْتِ الْأَصْنَامِ وَيَعْنِي هُوَ الصَّم  
وَبِذَلِكَ سَمِيَتْ بَغْدَادُ أَيَّ عَطِيَّةِ الصَّم  
عَلَى مَا حَكَى عَنْ الْأَصْمَعِيِّ وَلِذَلِكَ  
يَسْمَوْنَ الْمَلِكَ بِغٍ وَهَكَذَا الْإِمَامُ وَالسَّيِّدُ  
وَبِهِ سَمِيَ مَلِكُ الصِّينِ بِغٍ يَوْمَ الْيَوْمِ

*bayistan* (ist) »Götterhaus« und *bay* ist »Gott«, und danach ist *Baydād* genannt, d. i. »Göttergabe«, nach dem, was von al-Aṣmaʿī überliefert ist, und deswegen nennen sie den König *bay* und ebenso den Fürsten und den Häuptling, und danach wird der König von Šin genannt *baypūr*

<sup>22</sup> Nyberg, S. 83, 190.

<sup>23</sup> Air. Wb. Sp. 921 s. v. *baga*.

<sup>24</sup> Untere. z. Gesch. v. Iran I, S. 64 f.

<sup>25</sup> Marquart, Untere. z. Gesch. v. Iran II, S. 6.

<sup>26</sup> Lévi, S. Mélanges de Harlez S. 182; JA, 1896, S. 2; 452; 457; 469; 472; 1897, S. 1; 23 Ann. 2. vgl. Num. Chron. 1892, S. 66, Pl. IV, 9.



ابن الملك ... فَإِنَّ بَيْعَ عِنْدَ الْفَرَسِ  
هُوَ الْإِلَهِ وَالسَّيِّدَ وَالْمَلِكَ وَكَانُوا  
يَعْتَمِدُونَ الْأَسْمَاءَ وَيَتَبَرَّكُونَ بِهَا  
وَيَسَمُّونَ الصَّنَمَ بَيْعَ وَيَتَّيْنُ الْأَسْمَاءَ  
بَيْسْتَانَ

d. i. »Königssohn« ... Denn *bay* ist bei den Persern »Gott« und »Hauptling« und »König«, und sie huldigten den Göttern und hatten in ihnen ihren Segen und nannten den Gott *bay* und das Götterhaus *bayistān*.

al-Huwārizmī, *Mafātih al-'ulūm*  
ed. de Jong

S. ۱۱۵—۱۱۶.

بَغْيُورُ مَلِكِ الصِّينِ وَبَيْعٌ هُوَ الْمَلِكُ  
وَبُورُ هُوَ الْإِبْنُ بِالسَّنْدِيَّةِ وَالصِّيَّةِ  
وَالْقَارِيَّةِ الْمُحَضَّةِ الْقَهْلَوِيَّةِ

*baypūr* (ist) der König von Šin und *bay* ist »König« und *pūr* ist »Sohn« auf Sindisch, Sinisch und reinem Persisch, d. i. Pahlavi.

al-Huwārizmī, *Mafātih al-'ulūm*

S. ۱۲. Z. 7. ff.

Nun ist aber *baypūr* im Soghdischen ein aus dem Parthischen entlehntes Wort. Das echt soghdische Wort hat eine andere Form, worüber Henning ausführt:

»Vgl. 2. man. soghd. *βypšgy* 'Göttersohn' (M 178 II R 15, unveröff.), echt soghd. Form gegenüber entlehntem *βypwr* 'chines. Kaiser' in den soghd. Briefen ... Die aus dem Parthischen stammenden Formen haben also *pwr*, andre hingegen *pš* ...: aus diesem Verhältnis kann man m. E. nur den Schluss ziehen, dass die Formen mit *pš* echt soghdisch sind (grade die Vernachlässigung des Vokales *u* der Stammsilbe, neben dem üblichen Übergang von *θr* zu *š*, ist für das Soghdische charakteristisch).«<sup>29</sup> Wir sehen also, dass sowohl soghdisch als parthisch der Titel »Gottessohn« als Name des Herrschers vorhanden war und weiter, dass man damit den König von Šin bezeichnete. Damit stimmen die eben angeführten Angaben bei al-Hwārizmī vollkommen überein. In der letzten Stelle will Marquart *بِالسَّنْدِيَّةِ* anstatt *بِالسَّنْدِيَّةِ* lesen,<sup>30</sup> was aber die Sache nicht leichter macht.

<sup>29</sup> W. Henning, Ein manich. Bet- und Beichtbuch, S. 79.

<sup>30</sup> Marquart, Unters. z. Gesch. v. Iran II, S. 6 Anm. 2.

Mit Sind werden in der nationaliranischen Überlieferung — die hier wohl befragt werden muss —, wenn es in Verbindung mit Iran erscheint, wohl immer die Grenzgebiete des Induslandes gemeint, die von einer grossenteils ostiranischen Bevölkerung bewohnt waren.<sup>55a</sup> Mit Sindisch wird also in diesem Zusammenhang allem Anschein nach auf eine ostiranische Sprache gezielt. Schwieriger ist die Aufgabe den Begriff Šinisch enger zu umgrenzen. Šin scheint hier eine Gegend zu sein, wo man eine iranische Sprache spricht, denn es wird gesagt, dass Sohn auf Šinisch *pār* heisse. Was kann dann mit Šin gemeint sein? Ich glaube, es ist jedenfalls möglich, dass damit ein Gebiet im jetzigen Turkestan gemeint ist. Hier hatten die Chinesen von Zeit zu Zeit einen grossen Einfluss. So z. B. im Anfang der Abbasidenzeit, als sie Vasallen in Transoxanien hatten.<sup>56</sup> Die Chinesen wurden zu dieser Zeit von dem Herrscher von Farāna herbeigerufen.<sup>57</sup> Der Sinn der Angabe wäre somit, dass sowohl im Westen als im nord- und südöstlichen Iran der Titel *baypār* als Herrscherbezeichnung gang und gäbe gewesen sei.

Eventuell bietet sich die Möglichkeit, dass mit dem König von Šin wirklich der chinesische Kaiser gemeint sei. Dann muss *baypār* die iranische Entsprechung von »Sohn des Himmels« sein. Vielleicht ist sogar diese Lösung vorzuziehen? Vorläufig nehmen wir dies an.

Es fragt sich nun, warum gerade das Wort *baya* als erstes Kompositionsglied in \**bayapuθra* gewählt worden ist. Zunächst muss man sich da die Gleichsetzung Himmelssohn = *baypār* klar vor Augen halten. Sie ergibt, dass *bay* hier für Himmel steht. Es gab aber einen *baya*, der in besonderem Masse als Himmelsgott galt und zugleich der *baya* par excellence war. Und das war, wie wir zuvor dargelegt haben, kein anderer als Mithra. Der König wurde also in diesen östlichen Gegenden Irans als Sohn Mithras gedacht.

Die grosse Bedeutung Mithras im östlichen Iran wird auch durch die gewichtige Rolle des Mihragān illustriert. Auch hier muss nämlich Mihragān als das Neujahrsfest gegolten haben, denn zu den Festbräuchen gehörte die Überbringung von Ehrengeschenken.

<sup>55a</sup> Über Sind und dessen Eingliederung in den iranischen Staat siehe z. B. die bei Marquart, *Ērānšahr*, im Register unter *Sind* verzeichneten Stellen.

<sup>56</sup> Barthold, *Turkestan*, S. 105.



schenken an die Machthaber, eine Gewohnheit, die sonst am Naurōz vorkommt.<sup>41</sup> (Aus Balch kennen wir aus späteren Zeiten (652/53 n. Chr.) etwas ähnliches.<sup>42</sup> Dass dieser Brauch im iranischen Westen lebendig war, wissen wir, weil der Satrap von Armenien alljährlich zum Fest Mithrakāna (Μῆτρικαννα) dem Grösskönig 20.000 Pferde sandte (Strabo *in* 14, 9 S. 530).

Vom Ritual des Festes wissen wir verschiedene Dinge. An diesem Tage pflegten die Sassanidenkönige sich mit einer Krone zu schmücken, an der ein Bild der Sonne und ihres Kreislaufes angebracht war. Die priesterliche Spekulation sah im Mihragān ein Abbild des Weltendes und der Auferstehung, so wie im Naurōz ein Abbild des Weltanfangs.<sup>43</sup> Von besonderem Interesse ist, dass am Mihragān auch das Gedächtnis der Fesselung Azdahāks gefeiert wurde.<sup>44</sup>

Über dieses Fest berichtet al-Birūnī<sup>45</sup>:

»Mihr Māh: der erste Tag derselben, das ist Hormuzd-Rōz, das ist der 'zweite Herbst', und dieses ist ein allgemeines Fest, übereinstimmend mit dem, dessen Erwähnung vorausgegangen ist. Der 16. Tag, und das ist Rōz-i Mihr, ist ein hochbedeutendes Fest, als Mihragān bekannt. Sein Name ist mit dem Namen des Monats identisch und seine Bedeutung ist »Liebe des Geistes«. Und es wird in der Tat gesagt, dass Mihr der Name der Sonne sei und dass diese an diesem Tage der Welt erschienen sei; darum erhielt er seinen Namen. Der Beweis dafür ist, dass die Kisrās sich an diesem Tage zu krönen pflegten mit der Krone, auf der das Bild der Sonne und ihre Bahn, auf der sie umläuft, abgebildet waren. An diesem Tage ist für die Perser ein Markt. Man behauptet, seine besondere Ehrung leite sich her von der Freude der Menschen, als sie hörten, dass Feridūn ausgezogen war, nachdem Kāvī den Azdahāk Bēvarāsp angegriffen und ihn vertrieben und den Feridūn

<sup>41</sup> al-Birūnī ٢٢٩, 4-5 = 204, 4 ff. der Übersetzung.

<sup>42</sup> Tabari I ٢٩, ٢, 5 ff.

<sup>43</sup> al-Birūnī ٢٢٢, 9 ff.

<sup>44</sup> Tabari I ٢٢, : vgl. ٢, ٤, 2.

<sup>45</sup> Chronology, S. 207. Al-Birūnī ٢٢٢, 6 ff. Vgl. Kitāb al-mahāsin S. ٢٤, Z. 9 ff., Z. 15 ff.



proklamiert hatte» . . . Tabari sagt: »Und Afrīdūn b. Atfiyān kam zu einem seiner Wohnorte in einer Burg, die Zrangʿ genannt wurde, in dem Monat Mihr, an dem Tage Mihr.«<sup>142</sup>

Über das Fest Mithrakāna berichtet Strabo:

οἱ Νηστῆες ἵππους καὶ ἐνταυθὰ γίγνονται, οἷσπερ οἱ Περσῶν βασιλεῖς ἐχρῶντο, καὶ ὁ σατράπης τῆς Ἀρμενίας τῷ Πέρσῃ κατ' ἔτος διαμυρίους πώλους τοῖς Μιθρακίνοις ἐπαμπνεν.

Dort (sc. in Armenien) werden auch die nistäischen Pferde gezüchtet, deren die Könige der Perser sich bedienten und der Satrap Armeniens pflegte alljährlich nach Persis 20.000 Füllen für Mithrakāna senden.

Strabo geogr. 530 ed. Meineke.

Wahrscheinlich sind die Rosse als Ehrengabe für den Grosskönig zu betrachten. Jedenfalls bezeugt die gewaltige Anzahl, welche Bedeutung das Fest Mithras zur Zeit Strabos (63 a. Chr. — 19 p. Chr.) hatte.

Von grossem Interesse ist eine Angabe, die auf Ktesias zurückgeht:

Κτησίαις δὲ παρ' Ἰνδοῖς φησιν οὐκ εἶναι τῷ βασιλεῖ μεθύσθηναι· παρὰ δὲ Πέρσαις τῷ βασιλεῖ ἐφίεται μεθύσκεισθαι μὲν ἡμέρη, ἐν ᾗ θύουσι τῷ Μιθρᾷ.

Ktesias sagt, dass es bei den Indern dem König nicht freisteht, sich zu berauschen. Bei den Persern aber ist es dem König gestattet, sich an einem (einzigem) Tage zu betrinken, an dem sie dem Mithra opfern.

Athenaeus dipnosoph. X, 45, 434 d.

Mit dieser Angabe ist eine andere Notiz zusammenzuhalten, die von Duris herrührt und auch bei Athenaeus bewahrt ist:

γράφει . . . οὕτως περὶ τούτου Δουρίς ἐν τῇ ἐβδόμῃ τῶν ἱστοριῶν· ἐν μόνῃ τῶν ἑορτῶν τῶν ἀγομένων ὑπὲρ Περσῶν τῷ Μιθρᾷ βασιλεὺς μεθύσκειται καὶ τὸ Περ-

Ober diesen (d. h. den persischen König) schreibt Duris folgendermassen im siebenten Buche seiner Geschichte: Bei einem (einzigem) von den Festen, die von den Per-

<sup>142</sup> Tabari I, 7. = Z. 15 ff.

σικόν ὀρχεῖται· τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς κατὰ τὴν Ἀσίαν, ἀλλὰ πάντες ἀπέχονται κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην τῆς ὀρχήσεως.

sehn dem Mithra gefeiert werden, betrinkt sich der König und tanzt den Persertanz. Von den Übrigen aber niemand in Asien, sondern alle enthalten sich an diesen Tage des Tanzens.

Athenaeus dipnosoph. X.  
45, 434.

Wir schliessen aus diesen Angaben, dass am Feste Mithrakāua der König einen rituellen Tanz aufführte und dass er sich — ebenfalls rituell — berauschte. Nun findet sich bei Agathokles (400 a. Chr.) eine besondere Angabe über das Trinken des Perserkönigs, die wir in diesem Zusammenhange etwas näher betrachten müssen. Athenaeus schreibt nämlich:

Ἀγαθοκλῆς . . . ἐν τρίτῳ περὶ Κυζίκου ἐν Πέρσας φησὶν εἶναι καὶ (τὸ) χρυσὸν καλούμενον ὕδωρ. εἶναι δὲ λιβάδας ἐβδόμηκοντα, καὶ μηδὲνα πίνειν ἀπ' αὐτοῦ ἢ μόνον βασιλεὺς καὶ τὸν προσβύτατον αὐτοῦ τῶν παιδῶν· τῶν δ' ἄλλων ἐάν τις πῖνῃ, θάνατος ἢ ζήμια.

Agathokles . . . sagt im dritten Buche über Kyzikos, dass es bei den Persern auch das sogenannte goldene Wasser gibt. Es sind 70 Tropfen, und keiner darf davon trinken ausser dem König allein und dem ältesten von seinen Söhnen. Wenn von den anderen jemand trinkt, ist der Tod die Strafe.

Athenaeus dipnosoph. XII,  
9, 515 a.

Diese Angabe erinnert auf merkwürdige Weise daran, dass nur der Perserkönig sich betrinken durfte. Besteht hier ein Zusammenhang? Dies hängt natürlich ganz davon ab, was mit (τὸ) χρυσὸν ὕδωρ gemeint ist. Man hat dazu *hipam suokantavaitim* zuranyūvaitim vīdušavaitim in Vend. 4, 54 verglichen.<sup>40</sup> Aber dieser Vergleich ist völlig sinnlos, denn es handelt sich ja dort um ein Trinkordal. Hier dagegen muss es sich, wie immer man auch sonst den Brauch deuten will, in jedem Fall um ein Privileg handeln. Ich möchte deshalb daran erinnern, dass die Be-

<sup>40</sup> Clemen, Griech. u. lat. Nachrichten üb. d. pers. Religion, S. 90.



zeichnung auf den Haoma passt. Denn der Haomatrunk wird nach den rituellen Vorschriften, die im Awesta gegeben werden, aus Wasser, Milch und Granatäpfeln zubereitet,<sup>47</sup> kann also sehr wohl als *ḥōm* bezeichnet werden. Der Haoma wird ja auch *zairi.gaona* — »goldfarbig« genannt (Y. 9, 16; 10, 12). Wir glauben also, dass die Angabe so zu verstehen ist, dass der König sich am Mithrakāna-Tag mit Haoma rituell zu betrinken hatte. Tatsächlich ist ja der Haomakultus mit der Mithrasverehrung verbunden.<sup>48</sup> Und damit gelangen wir zu einer anderen Notiz, die in diesen Zusammenhang einzuordnen wir uns berechtigt glauben:

κυλάσασα δὲ τὸν ἄνδρα τὸν βασιλέα  
 ἔειπεν βασιλικὴν δεῖπνον προτι-  
 θέμενον (τοῦτο δὲ τὸ δεῖπνον  
 παρασκευάζεται ἅπαξ τοῦ ἐνιαυ-  
 τοῦ, ἐν ἡμέρῃ τῇ ἐγένετο βασιλεύς·  
 οὐνομα δὲ τῷ δεῖπνῳ τούτῳ Περ-  
 σικὴ μὲν τοιαύτα, κατὰ δὲ τὴν  
 Ἑλλήνων γλῶσσαν τέλειον· τότε  
 καὶ τὴν κεφαλὴν σμύττει μύρον  
 βασιλεύς καὶ Πέρσαις δωρεῖται).

Sie gab acht, als Xerxes, ihr Gemahl, die »königliche Mahlzeit« veranstaltete. Diese Mahlzeit wird einmal des Jahres gehalten an dem Tage, wo er König wurde. Der Name der Mahlzeit ist in persischer Sprache *τοιαύτα*, in griechischer »vollendet«. Dies ist das einzige Mal, wo der König seinen Kopf salbt. Und dann gibt er auch den Persern Gaben.

Herod. 9, 110.

Die Austeilung von Gaben ist als typischer persischer Neujahrsbrauch bei den Naurōz- und Mithragān-Festen wohlbekannt, ebenso die Salbung des Kopfes.<sup>49</sup> »Die königliche Mahlzeit« dürfte also das am Neujahrsfeste, Mithrakāna, gefeierte Festmahl sein. Mithrakāna ist ja auch die Zeit der königlichen Krönung in Iran, wie wir eben aus al-Birūnī ersehen haben. Hiermit stimmt die Angabe, dass die Mahlzeit an dem Tage gehalten wurde, wo er König wurde.

Wenn diese unsere Kombination der verschiedenen Angaben über das Verhalten des persischen Königs während des Mithrakāna-Festes richtig ist, dann ist also dieses die grosse Staats-Feier gewesen, bei der der König als Hochpriester amtierte und die rituellen Handlungen vollzog. Wir meinen nun, etwas Bezeichnendes darin sehen zu müssen, dass diese Bräuche gerade mit dem

<sup>47</sup> Siehe Nyberg, S. 287.

<sup>48</sup> Nyberg, S. 83, 190.

<sup>49</sup> Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, S. 166 L.



Mithra-Fest verbunden sind. Denn das zeugt für die grosse Bedeutung, die Mithra für den Staat und den König im iranischen Westen gehabt hat. Wir haben schon gesehen, dass der iranische König im Alexanderroman als »Thron-Genosse« Mithras bezeichnet wurde.<sup>30</sup> Dort wurde auch beschrieben, wie die Iranier den Alexander (als iranischen Grosskönig!) nach seinem Tode als Mithra verehren wollten.<sup>1</sup> Ferner wird in einem Abschnitt Alexander (Darius) geradezu als irdische Manifestation Mithras geschildert.<sup>2</sup> Es dürfte darum wohl kaum zu bezweifeln sein, dass der iranische Grosskönig, der »frater Solis et Lunæ« (d. i. *Mīhr u Māh brāt(ar)*), wie er in sassanidischer Zeit bezeichnet wird,<sup>3</sup> zu dem Himmelsgott Mithra in allerinnigste Beziehung gesetzt und als sein Sohn oder sein Bruder angesehen wurde. Eben darum ist es wahrscheinlich der Gott Mithra, der ihm die Investitur verleiht. Und eben darum amtiert der König als Priester bei Mithras Fest Mithrakāna. Und schliesslich: Weil Mithra überall bei den iranischen Stämmen als der *baga* par excellence gefeiert wurde, wird der iranische König im Osten der Sohn des *baga*, genannt *mir. baypūr*, alt *bagapudra* (bzw. *bagapuça*). Der iranische König ist der Sohn des höchsten Himmelsgottes und sein Priester. Dieser nahen Beziehung zwischen dem Hochgott und dem Herrscher werden wir auch bei den Naturvölkern begegnen und werden dasselbe Verhältnis später eingehend erörtern.

Dass aber dieser unser Versuch, die Stellung des iranischen Königs als sakrale Person zu rekonstruieren, als annähernd richtig gelten muss, geht wohl aus einem Vergleich mit dem indischen Königsritual hervor, wo es heisst:

«Du bist Mitra, du bist Varuna.  
Möge ich mit den *viśve-devāh* vereinigt werden.  
Du bist der Nabel der königlichen Macht,  
Du bist die Gebärmutter der königlichen Macht,  
Sitze Du auf dem ebenen, sitze Du auf dem behag-  
lichen Sitz.

<sup>30</sup> Siehe S. 147 f.

<sup>1</sup> Siehe S. 148.

<sup>2</sup> Siehe S. 148.

<sup>3</sup> Siehe S. 181.

Du bist das Flimmern des Soma, wie das Deine möge  
mein Flimmern sein.  
Du bist Ambrosia, vor dem Tode schütze mich ...<sup>4</sup>

Noch deutlicher wird der Zusammenhang in dem eigentlichen Ritual:

»Dann nimmt er in seine Hand eine Schale von Surā:

‘Mit deinem süssesten, rauschendsten  
Strom mögest Du gereinigt sein, o Soma,  
Gepresst für Indra zu trinken.’

Er soll sie trinken:

‘Was von dem gepressten Saft, reich an Baumsaft,  
übrig ist,  
Den Indra mächtig trank,  
Hier mit glückverheissendem Sinn ...  
Nehme ich von Soma, dem König, ein.  
Dir, o Stier, als gepresst,  
Bringe ich den gepressten Saft zu trinken.  
Freue Dich und werde froh.’

Der Soma-Trank, der in der Surā ist, ist das, was von dem Kṣatriya getrunken wird, wenn er mit dieser grossen Salbung des Indra gesalbt wird, nicht die Surā. Nachdem er getrunken hat, soll er ihn anreden: ‘Wir haben den Soma getrunken’ und ‘Sei Du uns günstig’.<sup>5</sup>

Aus diesen zwei Texten können wir folgendes feststellen: Der arische König wird nach dem Königsritual gesalbt, trinkt Soma, wird mit den Göttern vereinigt und ist Mitra und Varuṇa d. i. der Himmels-gott. Wie dies mit den von uns ermittelten Tatsachen übereinstimmt, bedarf wohl keiner näheren Darlegung.

<sup>4</sup> Veda of black yajus School, S. 127.

<sup>5</sup> The Aitareya Brāhmaṇas, S. 335. \*

#### 4. Mond, Sonne und Tištriya-Stern als Hochgötter.

Es heisst im Dāstān i Dēnik:

*u har nēvakih ō mōh bast ēstēt*      Und alles Gute ist mit dem Mond  
verbunden

*u mōh pat gētikān baṣṣēt*      Und der Mond teilt (es) den Irdi-  
schen zu.

Dāstān i Dēnik 71, 2.

Wie wir aus dieser theologischen Aussage sehen, wird der Mond als die Quelle alles Guten betrachtet. Er teilt die guten Gaben an die irdischen Wesen aus. Der Mond steht hier als alleiniger Vertreter der himmlischen Tetrade, deren Existenz Nyberg zu beweisen versucht hat. »Nous avons vu que Zurvān revêt de préférence la forme tétradique. Par suite, nous sommes peut-être fondés à croire que la Soleil (Miθr), la Lune (Māh) et la Zodiaque (12 axtar i duvāzdāhān) forment avec leur maître Zurvān une tetrade; autrement dit, qu'en tant que dieu du firmament Zurvān est également un dieu quadriforme».<sup>2</sup> Dass der Mond im Dāstān i Dēnik als alleiniger Vertreter der himmlischen Tetrade hervortritt, die in ihrer Fülle einen vollen Ausdruck des Himmelsgewölbes als des Herrschers der Zeit gibt, scheint in eine bestimmte

<sup>2</sup> Es scheint, als ob man die zwei Zellen als ein losgerissenes Zitat aus einem Gedicht — den sonstigen auf mittelpersisch vorhandenen ähnlich — auffassen könnte. Trifft diese Annahme zu, so ist es jedoch fraglich, ob man strenge Silbenzählung annehmen soll. Wenn man dies tut, liegt die Vermutung nahe, dass der zitierte Vers mit »nēvakih« angefangen habe, und dass die Worte »u har« die Anknüpfung bilden, durch die der Vers in die theologische Aussage eingeordnet wurde. Zur Frage der mittelpersischen Metrik vgl. Benveniste JA 1930 s. 193 ff.; 1932 s. 245 ff.; BHR 1932, S. 337 ff.; Christensen, Gestes des Rois S. 46 ff.; Henning NGÖ 1932 S. 226; 1933 S. 317.

<sup>3</sup> JA 1931 S. 57.



Richtung zu weisen. Wenn man, wie es hier geschehen ist, sich allein an den Mond als einzigen Vertreter des Himmels gehalten und ihn als die göttliche Macht gedacht hat, die alles Gute in sich birgt und es den irdischen Wesen zuteilt, dann ist doch dieses Verhältnis dahin zu interpretieren, dass die Zeit als ganz vom Laufe des Mondes abhängig empfunden wird, während die übrigen Himmelskörper völlig ausser Betracht bleiben. Betrachten wir das Material, das Nyberg zum mazdayasniischen Kalender zusammengebracht hat!<sup>5</sup> Wir finden da, dass in einem bestimmten System der Mond eine ganz überragende Stellung eingenommen hat. Nyberg fasst programmatisch die Resultate seiner Beschäftigung mit den verwickelten Kalenderfragen folgendermassen zusammen: »1. In sassanidischer Zeit waren gleichzeitig *drei* Kalender in Geltung: ein Mondjahrkalender und *zwei* Sonnenjahrkalender. 2. ... Das Mondjahr gehörte in den Bauernkalender; nach dem manichäischen Fragment<sup>6</sup> wäre es für die Nicht-Iranier charakteristisch. Der ganze Dēnkart-Text S. 274—276 handelt vom Mondjahr.«<sup>7</sup> Dass das Mondjahr vom Anfang an in den Bauernkalender gehört hat, scheint die starke Stellung des Mondes als Zeitregulator zu bezeugen, da der Bauernkalender überall auf der Erde das kräftige Gepräge urwüchsiger Primitivität bewahrt.<sup>8</sup> In den — wie Nyberg hervorhebt<sup>7</sup> — folkloristisch sehr interessanten Vorschriften, wie man sich an den einzelnen Tagen des Monats zu verhalten hat, kann man noch sehen, dass der Mond in der alten Anschauung eine starke Stellung als Gottheit eingenommen hat. Vom zwölften Tage, der dem Mond (Māh) gewidmet ist, wird gesagt:

*māh rōc mað xʿar u apāk dōstān*  
*gufsišn kunēh u hač māh i xʿatōi*  
*ayūft xʿūd.*

Am Tage Māh trinke Wein und  
 mit den Freunden pflege Unter-  
 haltung und vom Māh, dem Herrn,  
 erbitte dir Erfolg!

Texte z. mazd. Kal. s. 48—49.

<sup>5</sup> Texte zum mazdayasniischen Kalender, Uppsala 1934.

<sup>6</sup> Das manichäische Fragment ist T III 260 b. II (Mittellr. Man. SPAW 1932, S. 16 (188)).

<sup>7</sup> Texte z. mazd. Kal. S. 83—84.

<sup>8</sup> Siehe hierüber P:n Nilsson, Årets folkliga fester, S. 28 ff.; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I 941 ff.; IV 227 ff.; vgl. VI s. v. Mond, 477 ff.

<sup>7</sup> Texte z. mazd. Kal. S. 4.

Es scheint also, als ob dieser Tag ein ganz besonderer Glückstag gewesen wäre; man vergnügt sich und zecht an diesem Tage und man soll sich am Tage Mäh auch gute Gaben vom Mond erbitten. Wie wir sehen, stimmt diese Mahnung sehr gut überein mit der Aussage im Dāstān i Dēnīk 71, 2, wonach alles Gute mit dem Mond verbunden sei und der Mond es an die Irdischen austeile. Von besonderem Interesse ist es auch zu sehen, wie der Mond im Bauernkalender als ein persönliches göttliches Wesen empfunden wird. So tritt er dort z. B. unter dem Würdentitel *χ<sup>α</sup>atāi* (= Herrscher) auf. Dieser Titel *χ<sup>α</sup>atāi* wird in den mitteliranischen Schriften mehrfach Ōhrmazd gegeben.<sup>8</sup> Eine synonyme Bezeichnung für »Herrscher« *pātixšāh* kommt Zervān zu.<sup>9</sup> Die Termini *pātixšāh* und *χ<sup>α</sup>atāi* scheinen ohne Unterschied verwendet zu werden, denn *Šrōš* wird auf beiderlei Weise benannt.<sup>10</sup> Jedenfalls bezeichnet *χ<sup>α</sup>atāi* einen Selbstherrscher, denn Ōhrmazd wird geschildert als der, der nach der Schöpfung Selbstherrscher = *χ<sup>α</sup>atāi* geworden ist. »Ōhrmazd war vor der Schöpfung nicht Selbstherrscher, aber nach der Schöpfung ist er Selbstherrscher.«<sup>11</sup> Wenn der Mond *χ<sup>α</sup>atāi* genannt wird, ist er also auch als Alleinherrscher anerkannt, er tritt uns als Herrscher der Zeit entgegen und wird mit *Zervān* (i) *pātixšāh* auf gleiche Stufe gestellt. Ja, er ist im Grunde, wie Nyberg erkannt hat,<sup>12</sup> nur als ein Aspekt Zervāns aufzufassen. Darum ist er *Mäh i χ<sup>α</sup>atāi*, der Mond als Selbstherrscher.

Wir erinnern in diesem Zusammenhang an eine Silberschüssel aus der Sassanidenzeit, die den Mondgott *Mäh* zeigt. *Mäh* sitzt als Herrscher auf seinem Thron in dem Innern eines zunehmenden Mondes. Die Szene wird von Herzfeld mit folgenden Worten beschrieben: »Eine Aedicula oder ein Tempelchen, Bogen über zwei Säulen, auf Rädern, über dem Bogen die astrologische Darstellung eines Mondes. In der Aedicula steht ein Bogenschütze. An die Räder sind rechts und links je ein Paar Buckelrinder gespannt, stark aufwärts steigend oder schwebend, die je ein fliegender Eros

<sup>8</sup> Siehe z. B. Hilfsbuch II S. v. *χ<sup>α</sup>atāi*.

<sup>9</sup> *Mēnōkē xrat* 27, 10.

<sup>10</sup> Ib. 44, 31: *n-šān rat Gōpeš a χ<sup>α</sup>atāi a pātixšāi Šrōš*.

<sup>11</sup> Hilfsbuch I. S. 69, 4—6: *Ōhrmazd pōš hač dām-dahišnīh \*nē bāt χ<sup>α</sup>atāi pōš hač dām-dahišnīh χ<sup>α</sup>atāi*.

<sup>12</sup> *Questions* 1931, S. 56 f.



am Zügel führt, indem er eine Peitsche schwingt . . . Das Ganze darf man wohl kurz als Mondwagen, *quadriga lunæ*, bezeichnen, so gut man eine analoge Darstellung mit der Sonne, in Anlehnung an klassische Heliosquadrigen, als Sonnenwagen, *quadriga solis*, benennen würde. Der Mond darauf ist aber nicht, wie in der griechischen Kunst Helios, als *Gott* Mäh dargestellt, sonst müsste er den auf sassanidischen Reliefs vorkommenden Figuren des Ōhrmizd, des Mithra und der Anāhitā gleichwertig erscheinen, sondern er ist deutlich als *Planet* in astrologischem Wert gekennzeichnet.<sup>12</sup> Herzfeld sucht weiter »den Unterschied von religiöser und astrologischer Darstellung von Sonne und Mond aufzuzeigen«.<sup>14</sup>

Ich verweise nun darauf, dass beinahe dieselbe Darstellung *des Mondgottes* (= des Gottes Mäh) auf der noch näher zubesprechenden indoskythischen Münze vorkommt. Dort wird er deutlich als BAŌ = *baya* bezeichnet. Auf der Münze kann also von einer astrologischen Darstellung wohl kaum die Rede sein. Wir meinen damit festgestellt zu haben, dass auch auf der Silberschüssel die künstlerische Darstellung des Mäh die des Gottes Mäh ist. Dass dieses Bild des Mondgottes in einen astrologischen Zusammenhang eingefügt ist, hindert uns nicht an der Annahme, dass sich in der Zeit zwischen Alexander und den Sassaniden ein fester Typus der Darstellung des Mondgottes im östlichsten Iran herausgebildet hatte.

Im übrigen wäre hier einiges über den Unterschied zwischen religiöser und astrologischer Darstellung von Sonne und Mond zu sagen. Und zwar muss mit Nachdruck betont werden, dass der Gott Mond seinen Einfluss auf die Erde eben deswegen ausübt, weil er der Planet Mond ist. Dieses dürfte wohl aus dem ganzen Abschnitt über den Mondgott Mäh so klar hervorgehen, dass ich mich damit begnügen kann, auf die betreffenden Stellen zu verweisen. Es ist aber weiter zu fragen, ob überhaupt, wenn man von siderischen und planetarischen Gottheiten spricht, von einer gesonderten Auffassung des Göttlichen und des Astralen die Rede sein kann.

<sup>12</sup> Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen 41, S. 115.

<sup>14</sup> Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen 41, SS. 4, 142 ff. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 170.

Der Planet ist ja Gott, eben weil er als Planet seinen Einfluss ausübt. Ist es dann aber überhaupt möglich, von einer gesonderten Darstellungsweise der religiösen und der astralen Seite des Planeten zu sprechen? (Wohlgemerkt: auf einer Kulturstufe, auf der — wie in der Sassanidenzeit — zwischen religiösem und astrologischem Gefühl keine klare Scheidung bestand.<sup>15</sup>) Dass eine derartige Sonderung während dieser Epoche gar nicht denkbar ist, geht wohl zur Genüge aus dem in dieser Abhandlung entworfenen Gesamtbild hervor. Mit der Darstellung des Mondgottes zu vergleichen ist ferner die des Mondgottes auf einer indoskythischen Münze, die den Gott in thronender Stellung zeigt: »Moon-god facing, seated on throne; feet resting on footstool; wears helmet: crescent behind shoulders; has four arms and hands, in three of which he grasps sceptre, wreath? and fire?, fourth hand rests on hip»<sup>16</sup>; Die Legende auf Rev. hat MANAOBAI'DO — *Mānha(h) baya(h)*.<sup>17</sup> Die Münze rührt von Huviska her (111—129 n. Chr.).<sup>18</sup> An der Darstellung des Māh sind natürlich die vier Arme auf den indischen Einfluss zurückzuführen.<sup>19</sup> Im übrigen ist die Übereinstimmung mit dem sassanidischen Typus auffallend. Es hat sich also — wie gesagt — ein festumrissener künstlerischer Typus für die Darstellung des Māh im östlichen Iran herausgestaltet, und zwar schon vor dem Schluss des ersten Jahrhunderts v. Chr. Māh als iranischer männlicher Gott kommt auf einer Menge von Münzen vor.<sup>20</sup> Nach Mas'ūdi gab es einen dem Mond geweihten Tempel in Balch. Weiter bemerken wir, dass die Herrscher von Buchara denselben Titel wie der Mond, *χ'atāi*, führten.<sup>21</sup>

Die Wurzeln dieser Auffassung des Mondes als einer mächtigen Gottheit sind im Awesta zwar etwas verdeckt, aber doch ziemlich leicht aufzuspüren. In den Gathas nimmt der Mond natürlich

<sup>15</sup> Siehe weiter Kap. VII. 3.

<sup>16</sup> Catalogue of Indian Coins in The British Museum. Greek and Scythic Kings of Bactria and India by P. Gardner, S. 139. Derselbe Typus findet sich Whitehead, Pl. XVII, 123 a.

<sup>17</sup> Das ist sichtlich gemeint. Die nasäbierende Aussprache ist mit N wiedergegeben.

<sup>18</sup> Regierungsjahr nach Gardner, S. LI.

<sup>19</sup> In der Gandharakunst ist ja der indische Einfluss deutlich merkbar.

<sup>20</sup> Gardner, Pl. XXVI; XXVII.

<sup>21</sup> Mas'ūdi IV S. 471; Bibl. Geogr. Arab. VII S. 29.



keine hohe Stellung ein, wo ihn als machtvolle Gottesgestalt anzutreffen wohl auch niemand erwarten dürfte.<sup>22</sup> Aber in den übrigen Teilen des Awesta, wo der iranische religiöse Volksglaube offen zum Vorschein kommt, wird dem Mond ein nicht unbedeutender Rang zugesprochen. Besonders wichtig scheint mir zu sein, dass ihm ein eigener Yašt gewidmet ist. Dieser Yašt hat nicht viel von der ursprünglichen Fassung, die man supponieren muss, bewahrt, sondern ist uns nur in ziemlich farbloser und verwässerter Gestalt erhalten geblieben. Dennoch fällt auch aus ihm einiges Licht auf den hier behandelten Fragenkomplex. Zunächst ist das Epitheton des Mondes zu beachten. Der Mond wird »rindererzeugend« (*gaočīθra-*) genannt:

*nomō māyhāi gaočīθrāi*

Verehrung dem rindererzeugenden Mond.

Yašt 7, 1.

Dieses Epitheton *gao-čīθra-* verweist uns mit einemmal in einen fest umrissenen Mythenkreis. Nach dem Bundahišn wurde, nachdem der Urstier getötet worden war, der Same des Stieres im Monde gekünet,<sup>23</sup> und die Tiere und Pflanzen der Erde<sup>24</sup> stammen von ihm ab. Dieser Mythos kehrt bekanntlich in der Mithrareligion wieder, wo die Tötung des Stieres als die grösste Tat des Mithra gepriesen wird.<sup>25</sup> Auch in diesem Falle zeigt sich die nahe Verbindung zwischen Mond und Mithra, die wir schon einmal gesehen haben<sup>26</sup> und der wir noch begegnen werden. Die Verbindung des Mondes mit dem Stiere zeigt sich auch auf der Schlüssel in Leningrad. Hier sitzt ja der Mond auf einem Wagen, der von vier Stieren gezogen wird.<sup>27</sup> Der Stier, der den Mond-

<sup>22</sup> Interessant ist, wie in Yasna 44,3 Ahura Mazda als der Herr des Mondes angeredet wird: »Wer ist es, durch den der Mond (bald) zunimmt, bald (wieder) abnimmt?« In diesem Bekenntnis dürfte wohl eine Polemik stecken. Gegen welche Anschauung — das ist nicht so leicht zu sagen. Die Verehrung des Mondes ist zoroastrisiert dadurch, dass dieses Bekenntnis in Yašt 7 aufgenommen ist.

<sup>23</sup> Bundahišn Kap. 19.

<sup>24</sup> Bundahišn 10, 14.

<sup>25</sup> Textes et Mon., S. 169 ff.; Mysterien des Mithras, S. 120 f.

<sup>26</sup> S. 97 ff.

<sup>27</sup> Siehe weiter S. 166 f.

wagen zieht, wird bei al-Bīrūnī erwähnt. Es heisst dort: »Es war die Nacht, in der sich zeigt der Stier, der den Wagen des Mondes zieht«. <sup>28</sup> Dieser Stier ist — bezeichnend genug — eine glückhafte Erscheinung, denn wer ihn sieht, dem werden seine Wünsche sogleich erfüllt. <sup>29</sup> Der Glücks-Charakter des Mondes ist also auch mit dem ihm zugeordneten Tier verbunden. Ferner kommt der Mondgott als Glücksgottheit auch auf den indisch-griechischen Münzen vor. »Female deity I., nimbate; holds in both hands cornucopiae« <sup>30</sup>; Legende: MAO. Dass der Mondgott hier als weibliche Gottheit dargestellt ist, ist vielleicht der Tradition der griechischen Künstler zuzuschreiben. Selene war ja eine weibliche Gottheit. Das Geschlecht kann aber im Verwandlungsprozess der Göttermynthen sehr leicht wechseln, ohne dass der eigentliche Charakter der Gottheit davon berührt zu werden braucht. Übrigens passt diese Tatsache sogar sehr gut zum Charakter dieser Höchsten Wesen, wie wir bereits dargelegt haben.

Von Interesse ist auch, dass der Mond das Epitheton *baytār* (= Zuteiler) <sup>31</sup> in den einleitenden mittelperanisch abgefassten Anrufungen führt:

*māh i baytār māh yazat hē* Der Mond, der Zuteiler, der Gott  
*rasūt* komme herbei.

Yāst 7, 0.

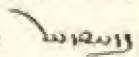
Dieser Begriff *baytār*, der den Mond als Zuteiler charakterisiert, wird im Bundahišn in etwas anderer Weise wiedergeben. Es heisst dort vom Monde:

*māh xʾarr baytārih i gēhān* Dem Mond liegt die Verteilung  
der Glücksglorie auf Erden ob.  
Darmesteter ZA II s. 308  
Bundahišn Fol. 84 a Z. 13;  
A. 164.

Hier wird dem Mond die Bestimmung *xʾarr baytārih* beigelegt (Bundahišn). Diese Epitheta spiegeln also das glückspendende

<sup>28</sup> Chronologie S. 226. Übers. S. 212—213.

<sup>29</sup> Gardner S. 155, No 152. So auch Whitehead, Pl. XVIII, 147.

<sup>30</sup> Schreibung:  aber hier steht wohl **l** statt **u**.



Wesen des Mondes wieder. Die awestische Entsprechung des mitteliranischen *x'arr baytār* ist *x'arənō bayšant-*. Dieses Wort wird im *Tištryašt* dem Mond und den Sternen beigelegt:

<i>māghmēa māēdanmēa</i>	Den Mond und das Haus
<i>myazdomēa frā.yazamaide,</i>	und das Speiseopfer verehren wir,
<i>yaŋ mē stārō x'arənahantō</i>	auf dass die <i>x'arənah</i> besitzenden Sterne
<i>haēdēte paraēn mā</i>	und voran der Mond sich ver- einigen mögen
<i>wərəbyā x'arənō bayšanti</i>	und an die Menschen <i>x'arənah</i> verteilen.

Yašt 8, 1.

Der *Tištryašt*, der sich durch seinen bunten mythologischen Inhalt als ein von zoroastrisierenden Korrekturen im wesentlichen freigebliebenes Gedicht erweist, legt also dem Mond das Wort *x'arənō bayšant* bei. Es ist nun wirklich ganz instruktiv, einen Blick auf den *Māhyašt* zu werfen. Es heisst dort:

<i>taŋ māghom paiti.vaēnəm</i>	Nun blickte ich nach dem Mond aus,
<i>taŋ māghom paiti.višəm</i>	nun erschaute ich den Mond.
<i>raoxšnəm māghom aiwi.vaēnəm</i>	Ich blickte nach dem leuchten- den Mond,
<i>raoxšnəm māghom aiwi.višəm.</i>	ich erschaute den leuchtenden Mond,
<i>hištanti aməšā spənta</i>	Die wirksamen Unsterblichen stehen.
<i>x'arənō dūrayēnti</i>	das <i>x'arənah</i> fassen sie.
<i>hištanti aməšā spənta</i>	Die wirksamen Unsterblichen stehen,
<i>x'arənō bayšanti</i>	das <i>x'arənah</i> verteilen sie
<i>zəm paiti ahuraδātəm</i>	über die ahurageschaffene Erde.

Yašt 7, 3.

Es scheint mir, als hätte man hier deutlich die Spuren einer Überarbeitung in zoroastrischem Geiste zu sehen. Die Amahraspands sind hier eingeführt und nehmen eine vermittelnde Stellung ein: Nicht der Mond direkt spendet den Menschen und

der Erde den Glücksglanz, sondern die Verteilung geschieht durch die gütige Vermittlung der Amahraspands. Es dürfte wohl nicht zu kühn sein, die Vermutung zu äussern, dass die ursprüngliche Fassung des Mähyašt von der Vermittlung der Amahraspands nichts wusste, sondern dass hier, wie im Tištryašt, der Mond ohne besondere Vermittlung den Glücksglanz verteilte. Wir können hier, glaube ich, dieselbe Beobachtung wie immer in den Yašt machen: die zoroastrischen Bearbeiter sind bemüht, die nicht zarathustrischen Gottheiten durch Verknüpfung mit den Amahraspands in das zarathustrische System hinein zu verweben. Hierbei ist man, durch Verteilung der göttlichen Wirksamkeit an zarathustrische und nicht-zarathustrische Wesen, bestrebt, die letzteren etwas von ihrer Macht einbüssen zu lassen, damit sie nicht zu wirklichen Konkurrenten des Ahura Mazdah werden. Einige weitere Spuren der Bedeutung des Mondes als glückspendender göttlicher Macht finden wir im Mähnyäyišu.

<i>dasta aməm varəθrayəmēta</i>	Gebt uns Stärke und Sieg!
<i>dasta gəuš xʾəθrə.nahīm</i>	Gebt uns vom Rind wohlbehaglichen Vorrat!
<i>dasta narqm *pouru.tātəm</i>	Gebt uns von Männern eine grosse Zahl,
<i>stāhyantqm vyāxanantqm</i>	von feststehenden, zur Walstatt gehörenden,
<i>vānatqm avanmantqm</i>	besiegenden, unbesiegten,
<i>*haθravananantqm hamərəθš</i>	mit einem Schlage die Gegner besiegend,
<i>*haθravananantqm duš.mainyuš</i>	mit einem Schlage die übelgesinnten besiegend,
<i>stē *rapantqm *ēiθra.avayhqm</i>	der Schöpfung(?) Unterstützung gewährend, Ergötzen schaffend,

Mähnyäyišu 10.<sup>21</sup>

Dieses Stück eines Gebets, das sich durch die gut metrische Form und den urwüchsigen Inhalt als sehr alt erweist, wird im

<sup>21</sup> Die Übersetzung ist an einzelnen Punkten etwas unsicher; *stē* von *stey* = Air. Wb. Sp. 1592, 3?



Mähnyāyīšn an Mäh gerichtet. Bekanntlich kehrt dieses Stück auf Grund einer späteren Kompilation im sogenannten Vištāspyašt wieder. Allem Anschein nach passt es sehr gut in ein an den Glücksgott Mäh gerichtetes Gebet hinein, und es wäre wohl angebracht, dieses Stück eigentlich als einen Teil des ursprünglichen Mähyašts zu betrachten. Von dort haben es entweder die zoroastri- schen Bearbeiter entfernt, oder es ist bei der Redaktion des sassanidischen Awesta durch Zufall aus seinem Zusammenhange losgerissen worden, hat sich aber im Mähnyāyīšn erhalten. Wie gesagt, ist der Inhalt gut geeignet, uns eine Vorstellung davon zu geben, was man in alten arischen Zeiten vom Glücksgotte Mäh als gute Gaben erwartete, nämlich zuerst und zuletzt gute und tapfere Krieger, die ihre Feinde mit einem Schlage vernichten, selbst aber ohne Schaden davon kommen. Mit dem Schicksalscharakter des Mondes mag in Zusammenhang stehen, dass nach Herodot die Perser sich über den Mond folgendermassen äusserten:

οἱ δὲ ἑρασαν ὡς Ἑλλῆσι προδεικνύει ὁ θεὸς ἐκλείψιν τῶν πολλῶν, λέγοντες ὅτιον εἶναι Ἑλλήνων προδείκτορα, σελήνην δὲ σφέν.

Herod. 7, 37.

Der Mond ist also für die Iranier der Verkündiger der künftigen Ereignisse. Vielleicht ist er dies, eben weil er als Herr der Zeit die Ereignisse der Zukunft selbst bestimmt.

Um schliesslich zum Mähyašt zurückzukehren, so sind hier einige Zeilen am Schlusse allem Anschein nach — ihres unzara- thustrischen Anstrichs wegen — als echt und ursprünglich anzu- sehen:

Yaznā

*māyham gaōšdrām bayam*

*raēvantəm xʾarənanuhantəm*

*afnəyuhantəm tafnəyuhantəm*

*\*varədanuhantəm xštəvantəm*

*īštəvantəm yaozštəvantəm*

*saokəvantəm zairīmyāvantəm*

(Ich verehere)

den rindererzeugenden Mond, den  
Gott,

den reichen, glücksglanzvollen,  
besitzreichen, glutreichen,  
machtvollen, lichtreichen,  
mit Reichtum versehenen, mach-  
reichen,

nutzvollen, ein festes Haus besitz-  
enden,

*rohāvāntam bayam baššazam*      guten Lichtes vollen, heilenden  
Gott.

Yast 7, 5.<sup>22</sup>

Alle die Epitheta ornamantia, die hier dem Gotte beigelegt werden, heben seinen Charakter als strahlender und glückspendender Gott hervor. Sie betonen alle, dass er Glück und Reichtum hat, und dass er lichtreich und strahlend ist. Wir können schon hier konstatieren, dass zwischen Strahlenglanz und Glück irgendein Zusammenhang bestehen muss. Das nähere Verhältnis zwischen ihnen wird später erörtert werden.<sup>23</sup>

Hier wollen wir zuletzt nur noch hervorheben, dass Mäh als *baya* angeredet wird.<sup>24</sup> Dieses Wort, das dasselbe Wort wie das indische bhaga ist, wird im Awesta, abgesehen von Y. 70, 1 als Epitheton Ahura Mazdahs nicht verwendet, kommt aber in den altpersischen Inschriften als regelmässige Bezeichnung der Gottheiten vor,<sup>25</sup> und wird, wie wir hier gesehen haben und später nochmals konstatieren werden, im Awesta auf die der ursprünglichen zarathustrischen Religion fremden, aber später von ihr aufgenommenen Gottheiten bezogen. *Baga* bedeutet Zuteiler, heht also den Charakter des Gottes als Spender von Gutem und Bösem hervor. Der Gott ist derjenige, der den Menschen alles zuteilt, er ist der Spender von Glück und Unglück.<sup>26</sup>

Das eben angeführte Stück wird in der Pehleviübersetzung folgendermassen wiedergegeben:

<i>yazam</i>	Ich verehere
<i>māh i gōspand-tōhmak</i>	den Mond mit dem Viehsamen,
<i>u bay i rōyōmand x'arrōmand</i>	und den reichen, glanzvollen Gott,
<i>afrōmand lāpišnōmand</i>	den Wolken und Wärme besitzenden.

<sup>22</sup> Die Übersetzung von *zairimyāvant-*, Afr. Wb. Sp. 1682, ist wohl nicht unsicher, wenn auch Darmesteter nach Pehl. üb. *subrōmand* übersetzt; über *varōcāh* siehe Wikander S. 36 f.

<sup>23</sup> Siehe Kap. VII, 1.

<sup>24</sup> Nicht verstehen kann ich die Bemerkung Benveniste's: »The Persian word for »god« *baga*, is unknown in the Avesta, just as the Avestic term *yazata* is unknown in Old Persian». The Persian Religion, s. 44. Über die Verwendung von *baga*, *bayā* siehe hier S. 154 ff.

<sup>25</sup> Siehe hierüber weiter Kap. VII, 2.



<i>varčōmand</i> <χštōmand(?)>	machtvollen,
<i>ištōmand</i> <i>vičōdišnōmand</i>	den Reichtum und Spürsinn be- sitzenden,
<i>sūtōmand</i> <i>saßzōmand</i>	den Nutzen und Jugendfrische besitzenden,
<i>vēh āpātīh dātār bay i bēšazēnitār</i>	den gutes Gedeihes gebenden,
[ <i>hamē āpātīh</i> <i>] <i>vēh ō(h)²dāt</i>	den heilenden Gott [immer gibt er gutes Gedeihen].

Et. Ir. II s. 294 § 5.

Das Wort *bay* wird im Marge mit den folgenden Worten glossiert:

حده کننده يعنى	den Anteil gebend, d. i.
روزي مردمان را بخشد	er gibt den Menschen den täg- lichen Teil.

Et. Ir. II s. 294 anm. 3.

Wir finden also bei dem späten Glossator noch einen richtigen Sinn des Wortes *bay*. Im übrigen sei bemerkt, dass die Vorstellung vom Monde, die sich in der Pehleviübersetzung kundtut, mit der im Nyāyīn des Avesta auftretenden im Wesentlichen übereinstimmt. Von grossem Interesse ist es auch, dass der Mond das Epitheton *yaozštavant* erhält. Dem Mond ist also *yaozšti* eigen und zugehörig: die grosse Zauberkunst, der wir schon begegnet sind.<sup>56</sup>

Wir haben bereits den Inhalt des Begriffes und seine Bedeutung für die Gottesvorstellung erörtert. Hier haben wir nur hervorzuheben, wie sehr das Epitheton *yaozštivant* mit dem hier erschlossenen Schicksalscharakter des Mondes übereinstimmt, was ja auch schon anlässlich der Schilderung des Mithra dargelegt wurde.<sup>57</sup> Der mittelpersischen Übersetzung, die sonst in ganz erstaunlichem Masse das Wesen des Māh begriffen und dargestellt hat, ist die spezielle Bedeutung von *yaozštivant* verloren gegangen. Denn es ist offenbar, dass *vičōdišnōmand*<sup>58</sup> nicht den Inhalt von *yaozštivant* wiedergibt.

<sup>56</sup> Siehe S. 122.

<sup>57</sup> Siehe S. 123 f.

<sup>58</sup> So ist natürlich zu lesen, Air. Wh. Sp. 1230 falsch. Über *vičōdišn* siehe GGA 1935, 19. *varčōmand* wird mit *dānūk* glossiert, aber die Bedeutung steht fest. Vielleicht könnte auch an *varzōmand* gedacht werden.

Unsere Auffassung, dass der Mond einmal in der alten nicht-zarathustrischen Religion eine hohe Stellung gehabt hat, wird also in der älteren iranischen Literatur trotz ihrer zoroastrierenden Bearbeitung mehrfach belegt. Zum Vergleich wäre das Zeugnis Herodots heranzuziehen: »Sie opfern aber der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden« (I, 131), was zeigt, dass dem Mond auch unter den westlichen iranischen Stämmen starke Verehrung zuteil wurde. Dies stimmt ja ziemlich gut mit Nyäyīšn II, 12 überein:

*strōšča māghmā hvarōča*

(Wir verehren) die Sterne und  
den Mond und die Sonne.

Es ist von Interesse zu bemerken, dass diese Anrufung eben im Mīr-Nyāyīšn auftritt. Die astralen Gottheiten kehren immer in der Gesellschaft Mithras wieder.

Über den Mond hat anscheinend vielerlei mythologischer Stoff existiert, denn es wird von Eznik eine Legende erzählt, nach der Sonne und Mond von Ōhrmazd durch *χ'ētōkdas* erzeugt wurden (Langlois II, s. 380, § 8). Wir werden später auf diesen Mythos zurückkommen, hier liegt uns nur daran, hervorzuheben, dass die Spuren einer allem Anschein nach einst sehr reichen Mondmythologie der iranischen Völker noch hier und da sichtbar sind. Für die tiefe Verwurzelung des Mondkultus in der gemeiniranischen Religion sprechen auch die Eigennamen ihre deutliche Sprache. Ich gebe hier ohne jeden Anspruch auf voll ausschöpfende Benutzung des einschlägigen Materials eine Liste einiger mit *māh* zusammengesetzter Eigennamen.<sup>69</sup>

Māh	= Mond
Māhanōš	= durch den Mond unsterblich <sup>70</sup>
Māhāfrīd	= vom Mond geschaffen

Aber auch dieses Wort stimmt nicht zu *dānūk*; *istōmānd* ist gelehrtes Wort, siehe *Alt Wb* sp. 377; *visōšišnuōmānd* gibt *yaōzštīnunt* wieder: \**dāt* muss gemeint sein, geschrieben steht **𐬔𐬀** über *Zand* i Khūrtak Avistak S. 31 Z. 9 hat: *baγ i bēšaxēnitōr (hamē apūtih i vēh ō(h) dahēt)* und *dahēt* ist geschrieben **𐬔𐬀𐬎𐬎𐬀**; *istōmānd* ist aus den Varianten *Z. i Kh. A.* genommen. Es gibt mehrere Schreibungen.

<sup>69</sup> Das Material ist wo nichts anderes bemerkt ist aus Justi, *Iranisches Namenbuch*, geholt.

<sup>70</sup> WZKM 1898. S. 144.





pat ganj i yaddān apaspārēt,  
 u ēiyōn goṣēt ku andarmāh  
 purrmāh u višaptas ēē haē ērak  
 tāk \*10 afzāyēt, andarmāh  
 xʷōnēnd, haē 10 tāk 15 afzāyēt,  
 purrmāh xʷānīhēt, haē 20 tāk  
 25 kāhēt, višaptas xʷānīhēt. pat  
 hūn 3 panjak xʷarr baxšēt. pat  
 hūn 3 panjak kirpak patirēt,  
 haē hūn ēiyōn bē pateast i ōp  
 ō mūh. pat hūn 3 panjak hamāk  
 ōp ul afzāyēnd, ēiyōn ēasw-dit  
 patitāk, draztāw-iē pat hūn hau-  
 gīm vēh apar vazšēnd u bar vēs  
 pazāmēnd, ēiyōn goṣēt ku Māh  
 dāt i xʷarr-baxštārīh, aṣrōmand  
 kū aṣr pat rūd i avē i vēs ōyēt,  
 tapīšnōmand ku andar gēhāu  
 pat rūd i ō draztāu garmtar,  
 vazštōmand kū ramak i gos-  
 pandōn bē afzāyēt, sūtōmand . . .  
 (saṣtōmand) kū ēiš tarr dārēt,  
 vēh-ōpātīhōmand kū hamāk  
 ōpātīh(i)vēh ō(h) dāt, dāt-ōyāšt  
 kū (kū) ōyāšt i dātīhō xʷōdēnd  
 pat zamāu bē dahēt.

teilt den Irdischen Gutes, und  
 nimmt 15 Tage ab, d. h. er nimmt  
 von den Irdischen Pflicht und  
 Tugend auf, überliefert sie der  
 Schatzkammer der Yazatas. Und  
 so wird gesagt: Neumond, Voll-  
 mond und Višaptas; denn von  
 dem 1. bis zum 10 Tag nimmt er  
 zu und man nennt ihn Neumond,  
 von dem 10. bis 15 nimmt er zu  
 und wird Vollmond genannt, von  
 dem 20. bis 25. wird er vermin-  
 dert und Višaptas genannt. Wäh-  
 rend dieser 3 Pentaden verteilt  
 er Glanzglück, während der 3 an-  
 deren Pentaden nimmt er Tugend  
 entgegen; deswegen, weil das  
 Wasser mit dem Mond verbunden  
 ist, steigen während dieser 3 Pen-  
 taden die Gewässer, wie augen-  
 scheinlich offenbar ist, und die  
 Bäume wachsen während dieser  
 Zeit gut in die Höhe, und die  
 Früchte werden reif, wie gesagt  
 wird: «Der Mond ist zur Glanz-  
 Glückserteilung geschaffen; (er  
 ist) mit Wolken versehen, d. h.  
 die Wolke kommt durch ihn  
 reichhaltiger; mit Wärme ver-  
 sehen, d. h. in der Welt sind die  
 Bäume durch ihn wärmer; mit  
 Wachstum versehen, d. h. die  
 Viehherden nehmen zu; nützlich  
 . . . Frische habend, denn alle  
 Dinge hält er frisch; gutes Ge-  
 deihen gebend, d. h. er hat alles  
 gute Gedeihen gegeben; zur be-  
 stimmten Frist Gewinn gebend,  
 d. h. wenn man den Gewinn der



bestimmten Fristen begehrt, so gibt er zur Zeit.

Bundahišn Föl. 84<sup>a</sup> Z. 13  
—85<sup>a</sup> Z. 1. A. 164—166.<sup>42</sup>

Die Zerlegung des Wesens des Hochgottes in zwei einander entgegengesetzte Hälften findet sich auch bei dem Mondgott. Der Gott Mäh als Dunkelmond wird als eine böse Macht betrachtet, wie aus einigen Stellen im Bundahišn, die ich hier gebe, hervorgeht. Dieselbe Zersplitterung macht sich auch bei Mihr geltend, denn es wird ja auch von einem »finstern Mihr« gesprochen:

<i>mihr i tamik ō xʾaršēt,</i>	Der dunkle Mihr ist der Sonne,
<i>māh i tamik ō māh i gōspand-</i>	der dunkle Mond dem Mond, der
<i>tōhmak mat hēnd.</i>	den Stiersamen bringt, Mond
	begegnet.

Bundahišn A. 49 Z. 13—14.

<i>māh i tamik šaḍrōdār i tamikān</i>	der dunkle Mond ist der Herr-
	scher der finsternen Wesen.

Bundahišn A. 52 Z. 11 f.

<i>mihr u māh i tamik ō xʾaršēt</i>	Mihr und der dunkle Mond gegen
<i>u māh rōšnān šaḍrōdār</i>	die Sonne und den über die
	Lichtwelt herrschenden Mond.

Bundahišn A. 52 Z. 2 f.

<i>hač avēšān apāxtarān mihr i ta-</i>	Von diesen Planeten sind der
<i>mik u mōš parik pat ham-patmā-</i>	dunkle Mihr und die parik Mōš
<i>nakiš hačadār xʾaršēt andar</i>	in dieser gemischten Welt in
<i>gumēcišn ō rōy i xʾaršēt, māh</i>	der Opposition zum Glanz der
<i>i tamik ō rōy i māh bast ēstet.</i>	Sonne, in derselben Masse unter
	der Sonne, der dunkle Mond steht
	in der Opposition zum Glanz des
	Mondes gebunden.

Bundahišn A. 53 Z. 5 ff.

<sup>42</sup> Das Stück ist von Darmesteter ZA II, S. 398 f. übersetzt. Die hier gegebene Textgestaltung und Übersetzung weicht von der seinen in einigen Einzelheiten ab.

Es ist zu beachten, dass der Mond in seinen einzelnen Phasen betrachtet wird, und dass diese Phasen gewissermassen als verschiedene Götter angesehen werden. So finden wir im Awesta die Gottheiten *antarmāh*-<sup>43</sup> und *paranāmāh*-.<sup>44</sup> Diese heissen in Pehlevi *Andarmāh* und *Purmāh*.<sup>45</sup> Sie sind im Awesta die Gottheit des Neumonds und die Gottheit des Vollmonds. In den manichäischen Texten aber finden wir einige andere Bezeichnungen der Mondphasen. Wie Henning sagt <sup>46</sup>: »Die drei Mondphasen sind also 1. der wieder erscheinende neue Mond (*nāmāh*) 2. Vollmond (*nēmāmāh*) — Mittmond — und nicht etwa »Halbmond«! 3. der verschwindende, unsichtbare Mond d. h. »Neumond«; *aḫdāyāmāh*.« Wie wir sehen, werden hier drei Mondphasen aufgezählt, während es scheint, als ob man im Awesta nur mit zwei Phasen gerechnet hätte. Die zwei Systeme sehen demnach folgendermassen aus:<sup>47</sup>

Manichäisch		Avestisch-sassanidisch
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	<i>nāmāh</i>	<i>antarmāh</i> ( <i>andarmāh</i> )
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	<i>nēmāmāh</i>	<i>paranāmāh</i> ( <i>purmāh</i> )
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥	<i>aḫdāyāmāh</i>	<i>visaptāda</i> (?)

Das manichäische System zerlegt den Neumond in zwei Phasen. Ob dies auch im anderen System geschehen ist, wissen wir nicht. Jedenfalls fehlen alle Spuren, die darauf hindeuten könnten. Interessant ist es nun zu sehen, wie das manichäische System die tetradische Rechnungsweise zur Verwendung bringt. Setzen wir den Mond als Ganzes gegen die Teile, so erhalten wir:

1. *māh*
2. *uāmāh*
3. *nēmāmāh*
4. *aḫdāyāmāh*

Die tetradische Rechnungsweise scheint ja ein spezifisch zervanitischer Zug gewesen zu sein, darum ist es wohl nicht zu kühn, wenn wir in dem manichäischen System ein altes iranisches

<sup>43</sup> Afr. Wb. Sp. 134.

<sup>44</sup> Afr. Wb. Sp. 895.

<sup>45</sup> Texte z. m. Kal. S. 40–41.

<sup>46</sup> Mittellr. Man. I, S. 188 [16] Anm. I.

<sup>47</sup> Die Einführung von *visaptāda* verdanke ich einem Hinweis von Prof. Nyberg, der auf Texte z. mard. Kal. S. 40 verweist.



Schema wiederzufinden meinen. Man könnte auch versucht sein, ein altiranisches Schema zu rekonstruieren, das dieselbe tetradsche Zählung zeigt und aus dem die zwei Gottheiten *antars-māh*- und *parmō-māh*- sich in das Awesta hinübergerettet hätten, während die letzte auf dem Weg durch die Zeiten verloren gegangen wäre. Wir hätten dann:

1. *māh* (māh)
2. *antars-māh* (andarmāh)
3. *parmō-māh* (purrmah)
4. *rišaptas*?

Jedenfalls, glaube ich, liegt die Vermutung sehr nahe, dass die Mondgottheit einst in altiranischer Zeit als spezifische Zeitgottheit von drei Aspekten aus betrachtet und wiederum als ein Ganzes ihren Teilen gegenübergestellt wurde, und dass somit die zervantische Zählung für primitiv-iranisch gehalten werden muss. Die allgemeinen Gründe, die dafür sprechen, werden uns in anderem Zusammenhang näher beschäftigen.

Es bleibt uns nun übrig, ein wenig die Stellung der Mondgottheit zu den iranischen Herrschern ins Auge zu fassen. Hier haben wir bei den römischen Autoren einige sehr interessante Notizen. Angaben über zwei Könige finden sich z. B. in den »Res gestae«. Dort erzählt Ammianus Marcellinus über Arsaces I:

«Certatimque summatum et vulgi sententiis concinentibus, astris, ut ipsi existimant, ritus sui consecratione permixtus est omnium primus. Unde ad id tempus reges eiusdem gentis praetumibili, appellari se patiuntur Solis fratres et Lunae.»

XXIII 6, 4—5.

Ungefähr dasselbe gilt von Sähpahr II. In dem Briefe, den dieser an Konstantin sendet, gibt er sich die folgenden Titulaturen: »Rex regum Sapor, particeps siderum, frater Solis et Lunae».

Ammianus Marcellinus XVII 5, 3.

Wir sehen also, dass der König sich einen<sup>\*</sup> himmlisch-siderischen Ursprung gibt und sich infolgedessen »Bruder der Sonne und des Mondes« nennt. Das würde im Pehlevi so etwas wie *Mīhr u Māh brāt(ar)* geben. Über die Vorstellungen, die einer solchen Titulatur zu Grunde liegen, haben wir schon einiges ge-

sagt,<sup>46</sup> hier genügt es hervorzuheben, dass der Herrscher, um seinen göttlichen Ursprung zum Ausdruck zu bringen, sich als einen Bruder des Mondes (und der Sonne) bezeichnet. Dass damit wirklich auch die Bezeichnung göttlichen Ursprungs beabsichtigt ist, wird durch die anderen Titel, die den iranischen Königen beigelegt werden, vollkommen sichergestellt.<sup>47</sup> Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass schon von Arsaces I. erzählt wird, er habe solche Ansprüche erhoben.<sup>48</sup> Da dieser als legendäre Gestalt zu gelten hat,<sup>4</sup> darf man die Notiz wohl getrost dahin auslegen, dass die arsaçidischen Könige schon seit den Anfängen der Dynastie sich göttlicher Herkunft gerühmt und sich als Brüder des Mondes bezeichnet haben.

Zuletzt möchte ich auf die Stellung verweisen, die Mani dem Mond zuweist. Der Mond ist nach Mani der Sitz der Sophia, die eine Zeitgottheit, *παρθένος τοῦ ποταμοῦ* (Augustin, *Contra Faustum* XX, b) ist, und man gibt an, dass sie Form und Aussehen verändern kann. Der Mond ist also nach Mani der Sitz der Sophia, die eine Zeitgottheit ist. Sie ist nämlich = Aion; in einem hellenistischen Gebet heisst es: «τῇ σοφίᾳ, ἡ ἐστὶν Αἰών».<sup>5</sup> Auch in dem Hymnus des XIII. Kapitels des *Corpus Hermeticum* wird der Aion als Sophia oder als Nous bezeichnet, wie Reitzenstein dargelegt hat.<sup>5</sup> Der Aion ist mann-weiblich von Ursprung an, wie wir bald sehen werden, und darum wird er in der hellenistischen Literatur als *παντὸμορφος θεὸς* geschildert.<sup>5</sup> Für die Auffassung der Zeitgottheit als androgyn sind die Worte des Bundaltien zu vergleichen:

«Durch die Schöpfung hat Ohrmazd die Stellung als Mutter und als Vater (*mātarih u pītarih*) der Geschöpfe inne. Denn als er die Schöpfung in dem transzendenten Zustande ernährte, hat er das Werk der Mutter vollbracht, und als er durch sein Schaffen jene himmlische Welt auf die Stufe der Irdischen versetzte, das Werk des Vaters.»

Hilfsb. I 79 4—9.

<sup>46</sup> Siehe hierüber, S. 154 ff.

<sup>47</sup> Siehe die Texte, die S. 147 ff. angeführt sind.

<sup>48</sup> Ammianus Marcellinus XXIII, 6, 4.

<sup>4</sup> CAH IX Kap. XIV, S. 575 f.

<sup>5</sup> Wessely, *Denkschriften* 1888, S. 74 Zeile 1205.

<sup>5</sup> Das Ir. Erd. Myt., S. 174.

<sup>5</sup> Siehe hierüber Ib., S. 172 Anm. 2.



Weiter heisst es über Ohrmazd in einer christlichen Polemik:  
 »dann ist er mann-weiblich wie sein Vater Zervan.«

AMS II, 592, l. 11.

Nyberg zieht aus diesen Texten die Schlussfolgerung: »Zervan est tantôt représenté comme mâle-femelle ...«<sup>5</sup> Wie wir gesehen haben, ist Sophia der Aion, ist mann-weiblich, hat die Eigenheit, Form und Aussehen zu verändern und wird in den Mond versetzt. Der Mond ist eine alte Zeitgottheit. Diese scheint in Iran immer mann-weiblich zu sein, denn die Zeit ist über alle Gegensätze erhaben, weil sie alle Gegensätze in sich umschliesst und aufhebt. Darum liegt die Schlussfolgerung nahe, dass die Sophia, mythologisch gesehen, die Mondgottheit ist, und darum von Mani in den Mond versetzt wird.<sup>7</sup> Ein altes iranisches Mythologoumenon wäre somit hier im Manichäismus bewahrt worden. Auch hierin finden wir also einen Beleg für die gewichtige Stellung, die der Mond einmal in der iranischen Religion eingenommen hat.

### Die Sonne.

Die Sonne spielt im Awesta keine besonders grosse Rolle, und die Spuren einer einst vielleicht bedeutenderen Stellung sind schwer zu entdecken. Zwar ist ein besonderer Yašt dieser Gottheit gewidmet, aber viel ist diesem Gedichte nicht zu entnehmen. Doch gibt es auch hier einige Epitheta, die auf eine einst reicher ausgebildete Sonnenmythologie hinweisen. So ist die Sonne z. B. der Besitzer feuriger Rosse = *aurvaš.aspa*.<sup>8</sup> Der Wagen der Sonne mit den feurigen Rossen spielt in der westlichen iranischen Überlieferung eine grosse Rolle. Darüber sind schon oben einige Worte gesagt worden.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Questions 1931, S. 112.

<sup>6</sup> Über die Frage des geschlechtlichen Charakters der Götter siehe Bertholet, Das Geschlecht der Götter (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 173).

<sup>7</sup> Über die Doppelbegrifflichkeit der manichäischen Gestalten siehe Bouquet, Hauptprobleme der Gnosis, passim.

<sup>8</sup> Siehe Afr. Wb. s. v. »Feurigs« besser als »schnell«, denn man spricht ja von »feurigen« Rossen, vgl. Hertel S. 136 zu Yašt 10, 13.

<sup>9</sup> Siehe S. 129 ff.

Im Vistāspyašt wird die Sonne zusammen mit dem Mond als eine schützende Macht genannt:

Rufe das an, was schützend  
und von oben herab schützend ist,  
den Mond und die Sonne.

Vistāspyašt 43.

Die Sonne gehört in den Kreis des Mithra und wird zusammen mit ihm und dem Mond mehrfach genannt.<sup>10</sup> Die Sonne lenkt ja den Wagen des Mithra. Dass tatsächlich die Sonne gemeint ist, geht aus dem Epitheton *zšaēta-* hervor.<sup>11</sup>

<i>gejhe vākam hangraenāiti</i>	Dessen Wagen lenkt
<i>adaviš paōiriš spitama</i>	die nie trügende Erste, o Spitama,
<i>... zšaētāi.</i>	des Königs (Sonne).

Yast 10, 143.<sup>12</sup>

In einem anderen Kreise aber gehört die Sonne dem Ahura Mazdah an und wird als sein Auge bezeichnet (Yasna 1, 11). Wir werden hierüber im Zusammenhang mit Ahura Mazdah zu sprechen haben.<sup>13</sup> Zuletzt möchten wir daran erinnern, dass die Sonne in einem Freundschaftsbund mit Mithra und Mond steht. Weiter ist natürlich die Sonne xʾaronah-gebend, aber wie im Mähyašt sind die Ameša Spentas als Austeiler eingeführt.

Wir haben aus später Zeit einen Namen *Miθr-xʾarsēt* (dies ist der Verfasser des *Dāstān i Dēnāk*, 2 Hälfte des 9. Jahrh.). Mithra und Sonne werden hier als zwei verschiedene Gestalten betrachtet, und die Sonne hat also ihren alten Namen Xʾarsēt. Die Zusammenstellung von Miθra und Xʾarsēt ist zu beachten und zeugt davon, dass einst auch Xʾarsēt eine mächtige Gottheit gewesen ist. Dies geht auch aus dem Namen der Sonne hervor, *xʾarsēt* < aw, *hvara-zšaēta-*, was nach Andreas »Sonnenherr« ist d. h. *zšaēta-* < *zšāy-* = herrschen.<sup>14</sup> Der Name besagt also, dass der Sonnengott der Herrscher ist. Auch wenn dies unsicher bleibt,

<sup>10</sup> Die Stellen bei Bertel, S. 96–111.

<sup>11</sup> Über *zšaēta-* vgl. Alr. Wb. Sp. 541.

<sup>12</sup> Übers. nach Lommel. Für *zšaētāi* in genitivischer Funktion siehe Reichelt § 468; 471.

<sup>13</sup> Siehe S. 236.

<sup>14</sup> Andreas-Henning, Mitteln. Manichaeica I, S. 15, Anm. 6.



muss eine zuletzt von Collitz gebotene Ethymologie als vollkommen sicher gelten. Er brachte *χšaēta-* mit ind. *ksaita* und *ksaitavant* zusammen.<sup>12</sup> Die Bedeutung »Fürst, König« ist damit erschlossen. Hiermit ist auch die Erklärung gegeben, warum in der Pehlevi-übersetzung zu Y. 26, 3 *χšaēta-* mit *χatāl* wiedergeben wird. Auch können wir nun verstehen, warum die vormuslimischen Herrscher von Soghdiana (Farghāna) *ihšēd* genannt wurden.<sup>13</sup> Denn *ihšēd* = *ixšēd* ist ja nur *χšēd* (< *χšaēta-*) mit prosthetischem Vokal. Hier ist auch soghd. *saunānχšēd* (< aw. \**asman-χšaēta-*) zu vergleichen.<sup>14</sup>

Wir haben vielleicht hiermit auch die Verehrung von *hvarə-χšaēta-* nach dem östlichen Iran lokalisiert. Denn *χšaēta* > *ixšēd* scheint ja nach dem oben Dargelegten ein spezifisch ostiranischer Herrschertitel zu sein. Da die Geographie des Awesta allmählich nach Westen hin verschoben und der Kontakt mit den ostiranischen Verhältnissen verlorengegangen ist, erklärt sich auch die unbedeutende Stellung, die die Sonne als Gottheit im Awesta einnimmt. Die Sonne, *hvarə-χšaēta*, war eine im östlichen Iran verehrte Gottheit mit besonderem Herrscherepitheton, deren Verehrung nur durch Zoroastrisierung toleriert werden konnte; deren Bedeutung aber dadurch sehr abgeschwächt wurde.

Diese astrale Gottheit erscheint schon in unseren ältesten Texten mit Mithra verbunden, was ja ganz natürlich ist. Das Schillern zwischen Himmels-gott und Sonnengott hat schon unter den Naturvölkern unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen.<sup>15</sup> Aber der Titel *χšaēta-* zeigt, dass die Sonne einst als souveräner Herrscher betrachtet wurde. Yima *χšaēta*, Der Heilbringer und Ur-König, der denselben Herrschertitel wie die Sonne führt, wurde anscheinend als Sonnenkönig betrachtet: »... Yima reiste im Lande umher. Wenn er wünschte Ādarbaigān zu betreten, sass er auf einem goldenen Thron. Wenn die Strahlen der Sonne auf ihn fielen, verehrten sie ihn und waren froh und feierten diesen Tag als einen Festtag.«<sup>16</sup> Wir erinnern uns auch, dass Yima *hvarə-darsa-*, »sonnengleich« ist (Y. 9, 4; Yt. 15, 16).

<sup>12</sup> Pavry-Festschrift, S. 10.

<sup>13</sup> Bibl. Geogr. Arab. III, 279; VII, 29; Tabari II, 343.

<sup>14</sup> Henning. Ein manich. Bet- und Beichtbuch, Gloss. S. 134.

<sup>15</sup> Siehe S. 78.

<sup>16</sup> Al-Birūnī S. 337; Übers. S. 200.

## Tištriya.

Wir haben schon bemerkt, dass im Gefolge des Mithra ausser Sonne und Mond auch Tištriya genannt wird.<sup>20</sup> Es heisst ja:

Dessen Auflitz strahlt wie das des Tištriyasterns.

Yašt 10, 143.

Im Anfang des Tištryašt wird Tištriya zusammen mit dem Mond und den Sternen genannt:

Den Mond und das Haus  
und das Speisecopfer verchren  
wir,  
auf dass die çʾarənahbesitzenden  
Sterne  
und voran der Mond sich vereini-  
gen mögen,  
den Menschen çʾarənah ver-  
teilend.

*gazāi šāiðrahe baytāram*

Ich verehere mit Opfergrüssen den  
Zuteiler

*tištrim atəram taəðrābyā*

von Ackerland, den Stern Tištriya.

Yašt 8, 1.<sup>21</sup>

Wir bemerken sofort, dass der Tištriyastern hier den Beinamen *šāiðrahe baytāram* erhält. Er teilt den Menschen das Ackerland zu, er ist »Zuteiler« (*baytar*). Tištriya ist offenbar nur als guter Gott gedacht. Er führt ja den Kampf gegen die bösen Wesen, und von mehr finsternen Seiten seines Wesens ist im Awesta nichts zu entdecken. Er wird hier nur als Repräsentant der Sterne kurz mitbehandelt, um zu zeigen, wie den Sternen im allgemeinen und dem Tištriya im besonderen ein starker Einfluss auf das menschliche Leben zugeschrieben wurde. Die çʾarənahbesitzenden Sterne verteilen ja an die Menschen das çʾarənah, den Glücksglanz, während Tištriya ihnen Ackerland zuteilt. Wir sehen, dass die Vorstellung von dem mächtigen Einfluss der Sterne sich schon

<sup>20</sup> Siehe S. 97.

<sup>21</sup> Der Text ist angeführt, S. 171.



in diesem Yašt kundtut. Auch in den Pehlevischriften wird von der Freigebigkeit Tistriyas gesprochen:

<i>u haē rātūn Tištr</i>	Und Tištr der Yazat ist mehr freigiebig
<i>yazat rātūr.</i>	als die Freigiebigen.

Yōist i Fryān III, 33.

Von Interesse ist, dass auch Tistriya mit dem Begriff der *yaozštī* verknüpft wird:

<i>tištrīm stārēm raevantəm</i>	Tistriya, den glänzenden Stern,
<i>xʾarəzaguhantəm yazamaide,</i>	den glanzglückvollen verehren wir,
<i>yahnūi hazayrēm yaozštīnəm</i>	dem tausend Zauberkräfte
<i>fradada! ahurē mazdā</i>	verlieh Ahura Mazda.

Yašt 8, 45.<sup>22</sup>

<i>*damuayghuntəm *varədayghuntəm</i>	den fürsorglichen, mächtigen,
<i>yaozštīvantəm xšayamnəm</i>	zauberkräftigen, Macht habenden,
<i>išnəm hazayrāi ayoptanəm</i>	Herren über tausend Glücksgüter.

Yašt 8, 49.

Wir finden also, dass Tistriya über tausend Zauberkräfte verfügt. Nach der zoroastrischen Anschauung hat ihm Ahura Mazda diese Kräfte verliehen, aber wir wissen ja, dass es Mithra ist, der eigentlich über *yaozštī* verfügt.

Auch das Geschlecht Tistriyas scheint etwas schwankend gewesen zu sein. Tir, den man doch als mit Tistriya identisch betrachten muss, kommt auf Münzen im östlichen Iran als weibliche Gottheit vor.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Regelmässiges Metrum, zu lesen ist natürlich *Tištrigam*.

<sup>23</sup> Bab. Or. Record, 1887, Separatausgabe: Stein, Zoroastrian Deities on Indo-Scythian coins, S. 7. Tir wird mit Tistriya gleichgesetzt im Bundahišn: *tir tištrē kē vīrān kartīrīh u dām fravertīrīh* (A. 178 Z. 13 f.) ...

## KAP. III

# Die Götter der Atmosphäre.

## 1. Vayu.

Eine bedeutende Stellung unter den altiranischen Gottheiten muss einst Vayu gehabt haben. In ihm tritt uns ganz wie in Mithra ein echter Hochgott entgegen. Sein eigentliches Wesen hat schon Darmesteter klar erkannt.<sup>1</sup> Bereits er hat das nötige Material zusammengebracht, um zu zeigen, dass Vayu eine Schicksalsmacht ist, zugleich gut und böse. Die Bemerkungen Darmesteters scheinen indessen ziemlich unbeachtet geblieben zu sein. Sehr dankenswert war es darum, dass Nyberg durch eine gründliche Analyse des 15. Yašt und durch neue Argumente dieselbe Auffassung neu behauptete und das Wesen Vayus als mit dem Zervans strukturell identisch erklärte.<sup>2</sup> Auch Lommel hat viele Bemerkungen in derselben Richtung gemacht.<sup>3</sup> Dass man den wahren Charakter des Vayu solange verkannt hatte, scheint seinen Grund darin zu haben, dass man nach dem Vorgang Bartholomäus den 15. Yašt als spät betrachtete.<sup>4</sup> Doch hat es an Opposition gegen diese Auffassung nicht gefehlt.<sup>5</sup> Für die Aufklärung über das Wesen des alten iranischen Gottes steht uns viel Material zur Verfügung, das hier einigermaßen vollständig geboten wird. Bei der Analyse des Gottes gehe ich grundsätzlich von der Auffassung aus, dass Vayu eine Gottheit vom Charakter der schon behandelten »Hochgötter« ist.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ormazd et Ahriman, S. 111; 316, Anm. 3.

<sup>2</sup> Questions 1931, S. 197 ff.

<sup>3</sup> Die Yašts, S. 143 ff.

<sup>4</sup> Air. Wb. Sp. 1958.

<sup>5</sup> Geiger, Die Amāta Spāntas, S. 79, Anm. 1 mit Hinweis auf Tiele-Gerich, Gesch. d. Rel. II, S. 222, Anm. 3.

<sup>6</sup> Siehe Kap. 1.



Vayu wird im Awesta mit Ōwāsa und Zervan zusammen angerufen Yasna 72, 10 = Šīrōčak 1, 21; 2, 21; weiter Vendidad 19, 13. Nyāyish 1, 1 erhält Vayu das Epithet *dar-γō.χ<sup>u</sup>adāta*, das gewöhnlich auch Zervan zukommt.<sup>7</sup> Die Epitheta, die Vayu in Rāmīyāšt erhält, haben einen deutlichen Schicksalscharakter. So wird gesagt, dass er Vayu heiße, weil er beiden Schöpfungen nachjage. »die der wirksame Geist gemacht hat und die der böse Geist gemacht hat«. (Wortspiel mit *vaym* Wind und *vay* nachjagen.) Er heiße *apayate* »der Einholer«, denn er holt die beiden Schöpfungen ein.<sup>8</sup> Er ist *vanō.vīspā* »der Allbesieger, weil ich beiderlei Schöpfungen besiege« (Yāst 15, 44). Er ist zugleich gut und böse. Er ist »Gutesbewirker«, *rohvaršte*.<sup>9</sup> Aber, wie Nyberg hervorhebt: die naturalistischen Epitheta, mit denen ihm gehuldigt wird, zeigen deutlich, dass seine Aktivität zwei entgegengesetzte Tendenzen hat.<sup>10</sup>

Solche Epitheta finden wir 1, 45—48. Die literarische Form dieser Aufzählungen ist von Nyberg klargestellt worden.<sup>11</sup>

<i>fračarə nəma ahmi</i>	Der Vorläufer heiße ich
<i>aipičarə nəma ahmi</i>	Der Nachläufer heiße ich
<i>aipičbaγs nəma ahmi</i>	Der hinterher Einblegende heiße ich
<i>fraspā nəma ahmi</i>	Der Fortschleudernde heiße ich
<i>nīspā nəma ahmi</i>	Der Niederschleudernde heiße ich
<i>*dāhāka nəma ahmi</i>	Der Dāhāka heiße ich
<i>zinaka nəma ahmi</i>	Der Schädiger heiße ich
<i>vidaka nəma ahmi</i>	Der Findende heiße ich
<i>vīdīχ'arəna nəməna ahmi</i>	Der Glanzglück-Finder heiße ich

<sup>7</sup> Siehe S. 278.

<sup>8</sup> Über *apayate* siehe Nyberg, Questions 1931, S. 291, Anm. 4.

<sup>9</sup> Über *rohvaršte*, siehe Nyberg ib.

<sup>10</sup> Nyberg ib., S. 292. So auch schon Spiegel II, S. 102.

<sup>11</sup> Questions 1931, S. 198—199. Über *dāhāka* siehe ZfA III S. 45 (Alt-heim). Vayu als *dāhāka* weist auf eine Verbindung mit Aži Dahāka hin, ebenso wie mit den *daev*, vgl. ZfA S. 45. Die einzelnen Epitheta sind teilweise unsicher. Über *aišava* siehe Bailey RSOS VI S. 254: *aišāš*, ist vielleicht doch zu *saša* (Afr. Wb. Sp. 1547) zu stellen, also *sašāš*, *baγtāš* zu *baγm* (Afr. Wb. Sp. 916); *γərədāγpaχzda* zu *\*γərəda* (Afr. Wb. Sp. 522) und *uzda* (Afr. Wb. Sp. 381); *\*γərədāγpāhā* nach Afr. Wb. Sp. 523 s. v. *γərəhī-χavā*.

*aurevô nqma ahmi*  
*aurevolamô nqma ahmi*  
*taxmô nqma ahmi*  
*taxmôlamô nqma ahmi*  
*darazrô nqma ahmi*  
*\*darôitô nqma ahmi*  
*aojê nqma ahmi*  
*\*aojêitô nqma ahmi*  
*hupairita nqma ahmi*  
*hupairispâ nqma ahmi*  
*hadravana nqma ahmi*  
  
*âiniva nqma ahmi*  
*vidâcêv.karô nqma ahmi*  
  
*karadarasô nqma ahmi*  
  
*tarô.(baesô nqma ahmi*  
  
*(baesô.tarô nqma ahmi*  
*âyaozô nqma ahmi*  
*pâyaozô nqma ahmi*  
*civaozô nqma ahmi*  
*saoçahi nqma ahmi*  
*buçahi nqma ahmi*  
*buzliš nqma ahmi*  
*\*sacêdiš nqma ahmi*  
*gorôdô nqma ahmi*  
*\*gorôdayaozô nqma ahmi*  
*\*gorôdayuhô nqma ahmi*  
*tižyaršta nqma ahmi*  
*tižyarštiš nqma ahmi*  
*prôθvaršta nqma ahmi*  
*prôθvarštiš nqma ahmi*  
*vaēžyaršta nqma ahmi*  
*vaēžyarštiš nqma ahmi*  
*ž'arânâ nqma ahmi*  
*âinvi.ž'arânâ nqma ahmi*

Der Schnelle heisse ich  
 Der Schnellste heisse ich  
 Der Starke heisse ich  
 Der Stärkste heisse ich  
 Der Feste heisse ich  
 Der Festeste heisse ich  
 Der Kräftige heisse ich  
 Der Kräftigste heisse ich  
 Der gut Fernhaltende heisse ich  
 Der gut Wegwerfende heisse ich  
 Der mit einem Schlag Besiegende  
     heisse ich  
 Der Schlagende heisse ich  
 Den Teufeln entgegenwirkend  
     heisse ich  
 Der das Ausschütten(?) sieht  
     heisse ich  
 Überwinder der Feindschaft  
     heisse ich  
 Feindschaftüberwinder heisse ich  
 Heranwoger heisse ich  
 Wegwoger heisse ich  
 Auseinanderwoger heisse ich  
 Flammend heisse ich  
 Heulend heisse ich  
 Erlöser heisse ich  
 Spalter heisse ich  
 Gierig heisse ich  
 In der Höhle verkündet heisse ich  
 Höhlenbesitzend heisse ich  
 Spitzspeer heisse ich  
 Spitzspeerig heisse ich  
 Breitspeer heisse ich  
 Breitspeerig heisse ich  
 Speerschwinger heisse ich  
 Speerschwingend heisse ich  
 Voll-Glücksglanz heisse ich  
 Ganz-voll-Glücksglanz heisse ich.



Von grösster Wichtigkeit sind in diesem Zusammenhange folgende Zeilen:

<i>vanō.vīspā nqma ahmi, [ašūm zaraθuštra]</i>	Allbesieger heisse ich. [O frommer Zarathustra].
<i>avaŋ vanō.vīspā nqma ahmi yaŋ va dāma vanōmi</i>	Deshalb heisse ich Allbesieger, weil ich beiderlei Schöpfungen besiege.
<i>gasča daðat spmō mainyuš</i>	die der wirksame Geist gemacht hat,
<i>yašča daðat agra mainyuš.</i>	und die der böse Geist gemacht hat.

Yast 15, 44.

Vayu ist, wie bereits betont wurde, eine Schicksalsgottheit. Dies erhellt schon aus der Anrufung des Gottes:<sup>12</sup>

<i>garāi apmā baymā</i>	Ich verehere das Erreichen und das Los.
-------------------------	--

Yast 15, 1, 6, 10, 14.

Nyberg hat ferner hervorgehoben, dass Vayu der Totengott ist. Das geht aus Str. 52 hervor.<sup>13</sup>

<i>tāšča mē nqma zbayašča</i>	Und mit diesen Namen sollst Du mich anrufen.
<i>[ahmi, ašūm zaraθuštra]</i>	[O, frommer Zarathustra]
<i>yaŋ bastō aghaŋ hištimnō</i>	Der Halt macht, wenn einer ge- bunden ist,
<i>bastō aghaŋ frādayamnō</i>	Der ihn weiterkommen lässt,
<i>bastō aghaŋ vādayamnō</i>	Der ihn fortführt, wenn er gebun- den ist.

Yast 15, 52.

Durch einen Vergleich mit Vendidad 5, 8—9 und Aogamadaēvā, § 77—81 hat Nyberg den Sinn dieser Worte klargelegt.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Questions 1931, S. 203, *ap-* ist zum Verbum *ap-* zu stellen, Alt. Wb. Sp. 70 *bara*. »Anteil, Los«, II. 921.

<sup>13</sup> Text und Übersetzung nach Nyberg, Questions 1931, S. 204. 1931, S. 204.

<sup>14</sup> Vgl. schon Lommel, S. 148 f.

Er richtet die Aufmerksamkeit auf die Worte:

<i>ōṣ naram jañti vā;</i>	»Tötet wohl das Wasser den Mann?
<i>haṭ nrañt ahurā mazdā;</i>	Dann antwortete Ahura Mazdā:
<i>ōṣ naram vōit jañti,</i>	»Das Wasser tötet den Mann nicht.
<i>astōvidōtus dim bandayeiti,</i>	Astōvidōtus bindet ihn,
<i>vayō dim hastam nayeiti,</i>	Vayu führt ihn gebunden weg».

Vendidad 5, 8.

Den gleichen Inhalt — auf das Feuer übertragen — hat Vendidad 5, 9. Nyberg hebt nun hervor, dass die Situation demnach diese ist: Astōvidōtus ist der Knecht, der den zum Untergang Bestimmten bindet, während Vayu dagegen den Gebundenen weg-schleppt. Yašt 15, 52 beschreibt also, wie, nachdem Astōvidōtus den Mann gefesselt hat, Vayu innehält, den Mann greift und ihn dann mit sich rafft.<sup>15</sup> Der andere wichtige Text, auf den Nyberg und Lommel die Aufmerksamkeit gelenkt haben, ist Aogamadaččā.<sup>16</sup>

Hier steht zu lesen:

<i>pairiθwō baraiti pantā</i>	Ausweichbar ist der Weg
<i>gim dānāz pāiti [frā bannū]</i>	den überwacht der Fluss [von
<i>tañtā;</i>	dem Grund der Erde] hervor-
	strömend.
<i>hā diṭ avēi apairiθwō</i>	Es ist nur ein unausweichbarer,
<i>yō vayoš anamrazdikahe.</i>	der des unbarmherzigen Vayu.
<i>pairiθwō bacati pantā</i>	Ausweichbar ist der Weg,
<i>gim ažiš pāiti gāstavā;</i>	den überwacht der Drache von
	der Grösse eines Rindes,
<i>[aspaghāddō, viraṇhōddō,</i>	[der Rosse verschlingt, Menschen
	verschlingt
<i>viraṇa, anamrazdika]</i>	der Männer ermordet, der Un-
	barmherzige].
<i>hā diṭ avēi apairiθwō</i>	Es ist nur ein unausweichbarer,
<i>yō vayoš anamrazdikahe.</i>	der des unbarmherzigen Vayu.

<sup>15</sup> Nyberg Questions 1931, s. 205.

<sup>16</sup> Vgl. Lommel, S. 147 f. und Questions 1931, S. 205 ff.



<i>pairiθwō havaiti pantā</i>	Ausweichbar ist der Weg,
<i>yim arəθō pāiti aṣṣāēno</i> [ <i>anam-</i>	den überwacht der dunkelfärbige
<i>rəzdikō</i> ];	Bär [unbarmherzig].
<i>hā diṭ aēcō apairiθwō</i>	Es ist nur ein unausweichbarer,
<i>yō vayoš anamərazdikə</i>	der des unbarmherzigen Vayu.
<i>pairiθwō havaiti pantā</i>	Ausweichbar ist der Weg,
<i>yim maš(i)yō gaðō pāiti</i>	den überwacht der Räuber
<i>aevəjanō anamərazdikō</i>	[der mit einem Schlage tötet,
	der Unbarmherzige.]
<i>hā diṭ aēcō apairiθwō</i>	Es ist nur ein unausweichbarer,
<i>yō vayoš anamərazdikə</i>	der des unbarmherzigen Vayu.
<i>pairiθwō havaiti pantā</i>	Ausweichbar ist der Weg
<i>yō haenayā əzravaiθyā</i> [ <i>i(i)yəz-</i>	des das Rad (als Feldzeichen) tra-
<i>dayā</i> ];	genden,
	des Heers[, der Hinterhalt stellt].
<i>hā diṭ aēcō apairiθwō</i>	Es ist nur ein unausweichbarer,
<i>yō vayoš anamərazdikə</i>	der des unbarmherzigen Vayu.

Die Übereinstimmung in der Haltung gegen die Gottheit ist unbestreitbar. »C'est un dieu tout-puissant et omniprésent que célèbre ces strophes. Le Vayu chanté ici, c'est le même que celui appelé *vanō.vīspā* . . . le dieu qui vainc tout, quit atteint tout, qui voit tout.»<sup>17</sup> Vayu wird entschieden als Person gedacht. Das geht aus dem Schluss des Rāmyašt hervor, wo er als mächtiger Krieger mit goldener Rüstung und goldenem Helm, mit Schmuck und Gewand von Gold, mit goldenen Waffen und auf einem goldenen Wagen mit goldenen Rädern fahrend geschildert wird. Ein Idealtypus des strahlenden Kriegerkönigs!

<i>vayō aurva yazamaide</i>	Den schnellen Wind verehren wir.
<i>vayō tažma yazamaide</i>	Den starken Wind verehren wir.
<i>vaēm aureanəm auruštəman</i>	Den Wind, den Schnellsten der
<i>yazamaide</i>	Schnellen verehren wir.
<i>vaēm tažmanəm tažmōtanəm</i>	Der Wind den Stärksten der Star-
<i>yazamaide</i>	ken verehren wir.

<sup>17</sup> Text und Übersetzung nach Nyberg Questions 1931, S. 265 ff. verglichen mit Duchesne-Guillemin JA. 1936, S. 252 f.

<i>vaēm zaranyō.xaodam yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Helm verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.puxam yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Diadem verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.mīnam yazamaide</i>	Den Wind mit goldener Halskette verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.vāšam yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Wagen verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.šaxram yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Rad verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.zuēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldener Waffe verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.vastram yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Gewand verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.noθram yazamaide</i>	Den Wind mit goldenen Schrauben verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.aiwiyāghanam yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Gürtel verehren wir.
<i>vaēm āšavanam yazamaide</i>	Den āša-mässigen Wind verehren wir.
<i>vaēm uparō.kairim yazamaide</i>	Den übermächtigen Wind verehren wir.

Yašt 15, 57.

Es ist nun von Interesse zu beobachten, dass dieser Vayu, der zugleich gut und böse ist — denn er ist ja die höchste Schicksalsgöttheit —, sich in zwei verschiedene oder vielmehr entgegengesetzte Erscheinungen spaltet: in den guten und den bösen Vayu. Der Pehlevikommentar zu Vendidad 5, 8—9 ist in dieser Hinsicht aufschlussreich:

<i>dātār āp mart zanēt</i> :	»O, Schöpfer, tötet das Wasser den Mann?»
<i>u-š guft Ōhrmazd kē</i>	Dann antwortete ihm Ōhrmazd:
<i>āp mart ne zanēt</i> :	»Das Wasser tötet den Mann nicht.
<i>Astōvīhāt avē bandēt</i>	Astovīhāt bindet ihn.
<i>vāi ē vattar avē bust mayēt</i> :	Vāi, der schlechte, führt ihn gebunden weg.»

Vendidad 5, 8.



*dātār ātaš mart īanēt :*

«O Schöpfer, töter das Feuer  
den Mann?»

*u-š guft Ōhrmazd kū*

Dann antwortete ihm Ōhrmazd:

*ātaš mart nē īanēt :*

«Das Feuer tötet den Mann nicht.

*Astōvīhāt avē bandēt*

Astōvīhāt bindet ihn,

*vāi ī vattar avē bast nayēt*

Der schlechte Vāi führt ihn ge-  
bunden weg.»

Vendidad 5, 9.

Wie wir sehen, ist in Vendidad 5, 8—9 *vayō* mit *vāi ī vattar* wiedergegeben. Es ist also nicht Vayu überhaupt, sondern »der schlechte Vayu« der die Rolle als Todesgott spielt. Es ist aber von Interesse eine besondere Textgestaltung der Pehleviübersetzung zu geben:

*dātār āp mart īanēt (kū) u-š guft Ōhrmazd kū āp mart nē īanēt.  
Astōvīhāt avē bandēt, vāi bast nayēt. āp ul vīcinēt, āp nikān vīcinēt  
āp apar kasēt kū āp ul hyēt, vāi avē pas frāē x'arēt. kū pās frāē  
rasēt, bast avē pas bē \*casēt.*

Spiegel. Trad. Lit. S. 281, Z. 3 ff.

Hier ist *vāi* ohne Zusatz von *vattar* beibehalten worden, womit der ursprüngliche Sinn bewahrt ist. Es hat also auch eine Tradition gegeben, die *vāi* als ein Wesen mit doppeltem Aspekt kannte, und diese Tradition hat sich auch erhalten. Mit Darmesteter ist es vielleicht möglich, aus dem Rāmīyāst zu schliessen, dass man von Anfang an in zoroastrischen Kreisen mit zwei Aspekten des Vayu gerechnet habe. Er sagt: «Notre Yasht ne nomme pas directement un bon Vayu et un mauvais Vayu: mais il distingue, ce qui revient au même, la part de Vayu qui appartient à l'Esprit du bien et la part qui appartient à l'Esprit du mal» (§ 5).<sup>18</sup> Auch wenn nicht, wie Darmesteter behauptet, von »la part qui appartient à l'Esprit du mal« gesprochen wird,<sup>19</sup> so wird man wohl aus dem Satz: »das an dem Vayu, was dem wirksamen Geist zugehört, verehren wir«, schliessen können, dass es auch etwas an dem Vayu gab, das nicht dem wirksamen Geist gehörte und also böse war.

<sup>18</sup> Darmesteter ZA 2, S. 579. In Wirklichkeit wird ja im Rāmīyāst 5 nur gesagt: »das an dem Wind, was dem wirksamen Geist zugehört.« so auch Yasna 22, 24: strōduk 1, 21.





wenn die Seelen der Frommen die Cinvat-Brücke überschreiten, nimmt Vāi i vēh sie bei der Hand und führt sie an ihren Ort ... Wenn Vāi i vattar dem Körper das Leben nimmt, nimmt es Vāi i vēh entgegen.»<sup>20</sup> Als alleiniger Vertreter des Bösen wird der böse Vāi auch in der späten Tradition charakterisiert:

کنون هرچه من دادم اندر جهان	Nichts von dem, was ich in der Welt geschaffen,
نیابد آزار از آن مردمان	fügt den Menschen einen Schaden zu.
که وای' بتر مردمان میکشد	Denn der böse Vāi ist es, der die Menschen tötet,
رگ و جان شان از بدن میکشد	Blut und Seele von ihrem Körper nimmt.

Darmesteter ZA II S. 68, 16.

Der Unterschied zwischen dem guten und dem bösen Vāi kommt mehrfach zum Ausdruck. So wird er z. B. mit Bezug auf die Wirksamkeit der heiligen Kuchen auf folgende Weise hervorgehoben:

<i>drōn-ē kē pat šnōm i vāi i vēh</i>	Einen heiligen Kuchen, der zum
<i>ēk-ic rōd kē ēyōn vāi i vattar</i>	Gnädigmachen des guten Vāi ist,
<i>appartār u zatār-ē, ētōn-ic vāi</i>	gibt es aus dieser Ursache; wäh-
<i>i vēh kōxšitār u hampatirak i</i>	rend der böse Vāi der Wegführer
<i>vāi i vattar, u-š vizatār hač</i>	und Vernichter ist, ist dagegen
<i>gyōn apparīšnīh u patīyraftār</i>	der gute Vāi ein Gegner und zu-
<i>u pānak i gyōn drōn-ē rōd.</i>	gleich Bekämpfer des bösen Vāi.

Sein Weghalten des Zerstörers von der Seele, sein Empfang (Aufnehmen) und sein Schutz der Seele geschieht wegen des *drōn*.  
K. 35 I Fol. 127 v. Z. 4 ff.  
Dātastān i Dēnik 30, 4.

Der heilige Kuchen, *drōn*, wird also dem guten Vāi gegeben, um ihn freundlich zu stimmen. Die Gabe soll ihn veranlassen, das Leben des Menschen gegen seinen Widersacher, den bösen

<sup>20</sup> Der Text hier S. 232.

Väi, zu verteidigen. Die ausdrückliche Feststellung, dass der Kuchen zum Gütigmachen des guten Väi diene, erscheint mir in besonderer Hinsicht interessant. Von einer guten Gottheit sollte man doch eigentlich erwarten, dass ihre Gnade und Hilfsbereitschaft nicht erst mittels des heiligen Kuchens erwirkt werden muss. Eine derartige Opfergabe erscheint mir vielmehr einem Wesen gegenüber am Platze, von dem man sowohl Gutes als auch Böses erwarten kann. Die ursprüngliche Motivierung des heiligen Kuchens hängt also vielleicht mit dem doppelten Wesen des Väi zusammen, blieb jedoch auch dann noch bestehen, als man in theologischen Kreisen bereits mit einem guten und einem bösen Väi zu rechnen gelernt hatte. Mehr als eine Vermutung ist das natürlich nicht.

Einmal wird dieser böse Vayu, der, wie wir gesehen haben, mit Astovihāt als Begleiter auftritt, sogar mit diesem identifiziert. So heisst es:

*astavihāt i vāi i vattar kē jīm  
stanūt ēipōn gōpēt kū kū dast  
apar martūm mālet būšāp: kē  
\*sāyak afkanet, tīz: kō-ā pat  
tām vōnēnd, gūn bē tīnēt u-2  
marg zōnēnd.*

Astovihāt ist der böse Väi, der das Leben nimmt, wie es gesagt ist, dass wenn er die Hand auf den Menschen legt, ist es die Schläfrigkeit; wenn er auf ihn seinen Schatten wirft, ist es Fieber; wenn er ihm in die Augen schaut, zerstört er das Leben, und man nennt ihn Tod.

Bundahišn 28,35 95 a Z.  
12 ff. A. 186.<sup>21</sup>

Astovihāt haben wir sonst als einen Diener des Vayu kennen gelernt. Nyberg sagt über Vendidad 5,8—9: »Astoviōtūš est ici le valet qui lie celui qui est destiné à périr».<sup>22</sup> Möglich ist aber auch, dass Astviōtūš in gewissen Kreisen lediglich als eine besondere Seite und Gestaltabwandlung des Vayu betrachtet wurde. Die Unerstättlichkeit Astovihāts scheint mir ihm eine mehr furchterregende Bedeutung zu geben, als man von einem blossen Diener erwarten kann. So heisst es ja:

<sup>21</sup> Dr. Wikander erklärt *asāyak* als Hörfehler, als *ka sāyak*, das zu *kā asāyak* wurde.

<sup>22</sup> Questions 1931, 8, 205.



*u Astovihāt kē hamōden dām* Und Astovihāt, der die gesamte  
*ōpūrēt u sērih uē dānēt,* Schöpfung verschlingt und keine  
 Sättigung kennt.

Mēnōkē xrat 2, 117.

Astovihāt ist also der Unersättliche par excellence, und diese seine Eigenschaft unterstreicht die schicksalshafte Bedeutung seines Charakters. Er wird ja als für die ganze Schöpfung unentrinnbar gedacht. Somit ist sein Wesen dem des Vayu ganz ähnlich. Sein Name Astōviđōtūš zeichnet ihn deutlich als Todesgott aus. Er ist der, »der die Auflösung des Leibes bewirkt«.<sup>21</sup>

Die Wirksamkeit der beiden Götter Vayu und Astōviđōtūš war also nahe verwandt, und darum war es natürlich, sie nicht als zwei ganz verschiedene Personen zu betrachten, sondern mehr als zwei Wirksamkeitsergüsse derselben Person.

Wie wir bemerkt haben, greift Vayu in das Leben der Menschen bei besonders schicksalschweren Anlässen ein: im Kriege, beim Tode und zuletzt bei der grossen Entscheidung nach dem Tode. Er ist also im eminentesten Masse ein Gott des Schicksals. Diese seine Verknüpfung mit dem Schicksal kommt auch völlig offen und klar zum Ausdruck. Dies geschieht im Mēnōkē xrat, wo gesagt wird:

*purēt dānūk a mēnōke xrat kū*  
*ēē hān ēiš (i) haē har xʾāstak*  
*pahramtām u ēē hān i apar har*  
*ē-iš pātixšāi u ēē hān i kas*  
*haēš vīrēxtan nē turān.*

Der Weise fragte die himmlische Weisheit: Was ist es, das besser ist als jeder Besitz? Und was ist es, das über jedes Ding Herrscher ist? Und was ist es, dem niemand entfliehen kann?

*Mēnōkē xrat passaxʾ kart kū*  
*xrat hast i vch haē hamōden*  
*xʾāstak i pat gēhān u baxt hast*  
*i apar har kas u har ēiš pātixšāi*  
*u wāi i vattar kē kas haēš vī-*  
*rēxtan nē turān.*

Die himmlische Weisheit antwortete: Die Weisheit ist besser als Besitz jeder Art in der Welt. Das Schicksal ist über jeden Mann und jedes Ding Herrscher. Der böse Vāi ist es, dem es nicht möglich zu entrinnen ist.

K. 43 I Fol. 165 v, Z. 5

Mēnōkē xrat 47.

<sup>21</sup> Siehe Air. Wb. Sp. 214. Aber Lommel ZI III, S. 223 ff. will den Namen als »der den Leib fesselt« verstehen, was, wie er hervorhebt, gut zu den Angaben über sein Wesen passt.

Der Wortlaut der zwei letzten Sätze mit dem Parallelismus zwischen dem Schicksal als Herrscher aller Dinge und dem bösen Vāi als dem Unentrinnbaren zeigt, dass der böse Vāi und das Schicksal synonyme Grössen sind. Weil der böse Vāi das Schicksal ist, beherrscht er alle Wesen und Dinge, und es ist unmöglich, seiner Macht zu entrinnen. Wird hier der böse Vāi als Schicksals-gottheit geschildert, so ist andererseits auch der gute Vāi ein Gott des Schicksals. Denn in der mittelpersischen literarischen Tradition wird gesagt, dass der Gerechteste von allen der gute Vāi ist, der niemanden begünstigt, den niemand täuschen und betrügen kann und der dem Herrscher wie dem Sklaven unbeirrbar dieselbe Gerechtigkeit widerfahren lässt:

*u haē rāstān Vāi ī vēh rāstār,  
kē hečāh kas ūzarm nē, u pārah  
nē stanēt u xratāi u bandak  
rād, apāk evak dičikar, rāstih  
dārēt.*



Und gerechter als die Gerechten ist Vāi ī vēh,<sup>21</sup> der gegen niemand Nachsicht zeigt und sich nicht hestechen lässt und gegen Selbstherrscher und Sklaven, den einen mit dem anderen, Gerechtigkeit ausübt.

Mātiyān ī Yōist ī Fryān  
III, 34.<sup>22</sup>

Num haben wir in der mittelpersischen Literatur eine interessante Charakteristik des Astovihūt:

*ō har kas be rasēt Astovihūt  
nikūn-ravišn, frēftār, kē drōt u  
pārah nē stanēt, gōhrīh-kārīh nē  
kunēt, anuzdihā frāē nasēnēt  
martōm, haē hān xarrōmand  
pat hān rās apāyēt raftān ī  
hakarē nē raft, hān ēik apāyēt  
ditan ī hakarē nē dīt, guft u  
patkōr apāk avē kas kē frēftān  
vyāpān kartān nē tuvān.*

Zu einem Jeden kommt Astovihūt mit verborgenem Schritt, der Betrüger, der Segenswunsch und Gabe nicht entgegennimmt, edles Handeln nicht tut, unversehens die Menschen vernichtet. Aus diesem strahlenden (Pfad) muss man auf dem Pfade gehen, den man nie gegangen ist. Solches muss man sehen, was man nie ge-

<sup>21</sup> Geschrieben:  oder .

<sup>22</sup> Hoshang & Haug: The book of Arda Viraf, with Gosh-i Fryano etc. London 1872.



sehen hat. Rede und Prozess ist mit dem, den zu täuschen oder bestören nicht möglich ist.

Aogemadaččā v. 70—76.<sup>20</sup>

Die Ähnlichkeit in der Charakterisierung zwischen Astovištāt und Vayu ist unverkennbar. Astovištāt ist ganz ebenso wie Vayu unmöglich zu bestechen. Er ist auch wie dieser der grosse Totenrichter, vor dem man den entscheidenden Prozess zu bestehen hat. Damit werden wir zu der Identifikation der beiden Gestalten zurückgeführt und wiederholen, dass solches Ineinanderübergehen einzelner mit ähnlichen Zügen und Attributen ausgestatteter Gottheiten in der iranischen Religion oft vorkommt und in diesem Falle natürlich sehr naheliegend ist. Von Interesse ist nun, zu sehen, wie dem bösen Totengott Astōvišōtūš ein gewisser Zug richterlicher Erhabenheit hier beigemessen wird. Vielleicht hat er in dieser Hinsicht etwas von dem Wesen seines Genossen Vayu erhalten? Es ist sehr lehrreich, dass der Schicksalscharakter des Vayu sich als ein Zug im Charakter des guten Vāi bewahrt hat und dass sich die erhabene Gerechtigkeit bei ihm wiederfindet. Wir werden später hierüber zu sprechen haben.<sup>21</sup>

Wir wollen nun auch bemerken, dass der gute Vāi in dem ersten von Nyberg erschlossenen System der transzendenten Schöpfung eine Rolle spielt:

*aš karp i vāi i vch frāc brīhenit,* Dann schuf er die Form des guten  
*ōyōn vāi apāyēt; hast ke vāi(i)* Windes, so wie sie dem Winde  
*dērang-χratāi frūš gōfiēt,* angemessen ist; einige nennen  
 ihn den langherrschenden Wind.

Bundahišn A 11, Z. 6;  
 S. 73, 8 ed. Nyberg.

Aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, dass der gute Vāi, *vāi i vch* auch *vāi i dērang-χratāi* genannt wurde. Dieses wird ausdrücklich bestätigt durch eine andere Stelle im Bundahišn.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Der Pazendtext ist in den gewöhnlichen Schriftformen des Buchpehlevi umgesetzt.

<sup>21</sup> Siehe Kap. VII, 3.

<sup>22</sup> Siehe S. 232.

Dieses Epitheton kommt sonst dem höchsten Himmelsherrscher, z. B. Zervan, zu.<sup>27</sup> Hieraus ist zu ersehen, dass der gute Vāi als souveräner Herrscher aufgefasst wurde, womit die Angabe in Mātiyān i Yōist i Fryān zusammenzubalten ist, wonach der gute Vāi eine unparteiische Gerechtigkeit ausübt, also als höchster Richter vorgestellt ist. Der gute Vāi ist also zum höchsten Herrscher emporgestiegen, es ist nicht mehr vom indifferenten Vayu die Rede, sondern der Gott wird als »der gute« charakterisiert. Diese Entwicklung scheint symptomatisch zu sein und wir werden später auf diese Frage zurückkommen.<sup>28</sup>

Zur Beleuchtung des Wesens Vayus dient auch folgender Abschnitt aus Rām-yašt.

*tan gazaṭa kainina  
yāi anupaṭa māyānām*

*zaranācne paṭi gūte  
zaranācne paṭi fraspāti  
zaranācne paṭi apastarēne  
frastarāt paṭi barasman  
paranibyo paṭi yzōvayathyo*

*āat him jaidyau  
arat āyaptam dazdi.nō  
vayūš yō uparo.kairyo  
yaṭ umānō.paitim vindāma  
yūmō sraēštō.kalrpa*

*yō nō kuharstām harāt*

*yavata gaya jvāra*

*fratāintinda hō vrazryāt*

*dayrō danto hizuzdo*

Ihm opferten die Mädchen,  
zu denen noch kein Mann einge-  
gangen ist,  
auf goldenem Thron,  
auf goldenem Kissen,  
auf goldenem Teppich,  
auf ausgebreitetem Barsman,  
mit überfließenden Vollen.

Sie baten ihn:  
»Gib uns dies als Gnadengabe,  
übermächtiger Vayu,  
dass wir einen Hausherrn finden,  
(da wir) jung und von schönster  
Gestalt (sind),  
der uns in guter Pflege halten  
möge,  
solange wir beide am Leben  
sind,  
und Nachkommen möge er uns  
leisten,  
der kundige, kluge(?) und be-  
redte Mann.

<sup>27</sup> Siehe S. 279.

<sup>28</sup> Siehe Kap. VII. 3.



*daḍat aiḅyasēit tat [arat] āyap-* Es gab ihnen diesen Erfolg  
*tm*  
 etc. etc.

Yast 15,39—41.

Wir sehen also aus diesem Abschnitt, dass Vayu auch als Glücksgott auf dem Gebiete der Heirat und des Kindergebärens auftritt, eine Rolle die mit der von Aši gespielten übereinstimmt.<sup>21</sup> Die noch nicht verheirateten Mädchen erbitten von ihm Mann und Kinder. Diese Seite von Vayus Wesen erinnert auch an die Rolle des Mondes als Herrscher der Fruchtbarkeit.<sup>22</sup> Wir finden also hier eine starke Übereinstimmung in dem Wesen dieser Schicksalsgötter — wobei hervorzuheben ist, dass Vayu uns sonst als Kriegs- und Todesgott entgegentritt.<sup>23</sup> Hier aber erweist es sich nun dass er nicht nur Austeiler des Todes sondern als echter Schicksalsgott auch Spender des Lebens ist, ein Zug, der immer wieder im Wesen der Hochgötter zurückkehrt.<sup>24</sup>

Es gibt auch einige mythologische Traditionen über Vayu, die sich in die spätere Pehleviliteratur hinüber gerettet haben. So heisst es im Dāstān i Dēnik:

*frāc hūn i fraškart nardikih*  
*Sāmān-Kiršāp kē Dahāk vānēt*  
*u Kai-Hosravē kē hāt Vāi i*  
*dērang xʾatāi vitārenet Tās u*  
*Vēv <ī> apākūn u apārik ēand*  
*<ī> vazurg hadiyār hēnd fraš-*  
*kart kartan.*

Vor der Nähe der Neugestaltung ist es Sāmān-Kiršāp, der Dahāk besiegt, und Kai-Hōsrov, der von Vāi i dērang xʾatāi Tās und Vēv, die Begleiter, und die vielen übrigen, die grossen Helfer wegkommen lässt, denen das Bringen der Neugestaltung obliegt.

K. Fol. 133 v. Z. 14 ff.

Dāt. i Dēn. 36, 3.

Ausführlicher werden wir über das Zusammentreffen Kai Hōs-ravs mit Vayu im Dēnkart belehrt, wo ein Abschnitt von dieser Begegnung handelt.

<sup>21</sup> Siehe hierüber Nyberg S. 66.

<sup>22</sup> Siehe hierüber S. 177.

<sup>23</sup> Siehe S. 191 ff.

<sup>24</sup> Siehe die Zusammenfassung in Kap. I, S. 86 ff.

## Der 22. Fargard. Airyaman handelt

apar ham-rasitan i Kai-Hōs-  
ravē u Vāi i dērang-χʾatāi nazd  
ō fraškart, pūrsitan i Kai-Hōs-  
ravē u Vāi i dērang-χʾatāi apar  
zatan i-š cand haē pēšēnikān  
kē pat varē u χʾarr apartan bat  
hand haē martomān, u passaxʾ  
i Vāi(i) dērang-χʾatāi apar za-  
tan i-š acēšān, u pat hān passaxʾ  
grifian i Kai-Hōsravē Vāi i  
dērang-χʾatāi u frāē vartēnitān  
i ō hān i uštr karp u apar  
nīšastan u šutan apōk Ērān  
hanjamarikān ō anōd kū kilēt  
pat hang Hagišti i gaurvan  
amarg u ospēnitān i-š avē hamis  
avē-ē \*šutan i ō ānōd kū šatēt  
pat hang Tus i arlik rāvēnitūr u  
ōspēnitān i-š avē-ē hamis u avē-ē  
\*šutan i-š ō ānōd kū šatēt  
Kai-Apivēh u ospēnitān i-š avē-ē  
\*raftan i-š hamis acēšān u  
andarg vās ō ham rasitan i avē  
i sūtīmand i perōz-gar Sōkšyāns  
u pūrsitan i haē avē sūtīmand  
i perōz-gar kū kē mart hēh ke  
nīšast-ā(h) pat Vāi i apar dē-  
rang-χʾatāi kū vāzēn-ā(h) Vāi i  
dērang-χʾatāi frāē vašt ō hān-  
(i) uštrkarp, u guštan(i) Kai-  
Hōsravē pat passaxʾ ō Sōkšyāns  
kū az ham Kai-Hōsravē, u bur-  
šitan i Sōkšyāns ō Kai-Hōsravē  
apar kandan i-š hān i \*uzdē-  
šār i apar bār i var i Čekēst  
u zatan i-š yātūk \*Frāsyāp.

1. Von dem Zusammenkommen  
des Kai Hōsrav und des lang-  
herrschenden Windes nahe an der  
Neugestaltung, dem Fragen des  
Kai Hōsrav an den langherr-  
schenden Wind über sein Schlagen  
von so vielen der Früherleben-  
den, die unter den Menschen die  
höchsten in Ruhm und Glücks-  
glanz gewesen sind. 2. Und (von  
der) Antwort des langherrschenden  
Windes über sein Schlagen  
von diesen, und, bei dieser Ant-  
wort, Kai Hōsravs Ergreifen des  
langherrschenden Windes und  
(dem) Verwandeln von ihm in  
Kamelgestalt und sein Reiten und  
Gehen mit den iranischen Scha-  
ren dorthin, wo er in einer Höhle  
den unsterblichen Hagišti gaur-  
van losläßt(?), und sein Be-  
freien(?) von ihm, samt seinem  
Kommen dorthin, wo er in einer  
Höhle Tus, den Krieg-in-Gang-  
Setzer(?) losläßt(?), und seinem  
Befreien(?) von ihm, samt seinem  
Kommen dorthin wo er verläßt  
Kai Apivēh, und seinem Befrei-  
en(?) von ihm. 3. Und von sei-  
nem Gehen zusammen mit diesen  
auf dem Weg zum Zusammen-  
kommen mit dem nutzbringen-  
den Sieger Sōšyans und seinem  
Fragen von diesem nutzbringen-  
den Sieger: »Was für ein Mann  
bist du, der du auf dem oben  
langherrschenden Wind sitzt,



sodass du den langherrschenden Wind fahren machst, in diese Kamelgestalt verwandelt», und (dem) Sagen des Kai Hōsrav in Antwort zu Sōšyāns: »Ich bin Kai Hōsrav«, und (dem) Preisen des Sōšyāns von Kai Hōsrav wegen seines Zerstörens des Götzentempels, der am Ufer der Čēčist-See liegt, und seines Erschlagens des Zauberers Frāsyāb.

Dēnkart IX 23, 1—5 ed.

Madan 817 Z. 12 ff.<sup>20</sup>

In diesem Bruchstück eines alten, mythologisch gefärbten Textes sehen wir, wie Vāi i dērang-γʾatāi zuerst als unerbitterlicher Todesgott gedacht ist. Er wird befragt »über sein Schlagen von so vielen der Früherlebenden, die unter den Menschen die höchsten in Ruhm und Glücksglanz gewesen sind.« Augenscheinlich wird Vāi i dērang-γʾatāi hier als eine feindselige Macht betrachtet. Das Epitheton dērang-γʾatāi, das — wie wir gesehen haben — in späteren Zeiten lediglich dem Vāi i vēh beigelegt wird, kommt also hier dem Vāi überhaupt zu. Demnach ist Vāi hier als die alte übermächtige Gottheit Vayu aufzufassen, die über Leben und Tod herrscht. Um so befremdlicher wird aber, im Licht dieser Deutung gesehen, das Auftreten Kai Hōsravs, der den mächtigen Gott ganz respektlos behandelt und ihn als Reittier benutzt. Diese Benutzung einer eigentlich böswilligen Gottheit als Reittier erinnert ja lebhaft an die Geschichte von Tazmōruw und Ahriman.<sup>21</sup> Nun ist es gewiss ziemlich eigentümlich zu sehen, wie in der Tradition, die im Rāmāst vorliegt Tazma Urupi (Tazmōruw) sich diese Behandlung des Ahriman von Vayu erbittet, der ja selbst in der angeführten mitteliranischen Erzählung derselben Malträtierung zum Opfer fällt. Dies alles beweist natürlich nur, dass wir hier einen festen Typus des mächtigen kraftvollen Helden und eine mit typischen Einzelheiten aus-

<sup>20</sup> Zum Text ist zu bemerken: Die Bedeutung von *šapēnātan* ist zweifelhaft; geschrieben: *šapēnātan*; *šapēnātan*, siehe Bailey, BSOS VII, S. 777.

<sup>21</sup> Siehe hierüber Christensen, *Le premier homme* I, S. 134 ff.; 184 ff.

gestattete Erzählung seines Kampfes mit einer böswilligen Gottheit vor uns haben. Dieser Mythos hat in verschiedenen Kreisen verschiedene Mitspieler gefunden. Die Erzählung von Kai Hōsray und Vāi ist aber lehrreich, weil hier jene Einstellung zutage tritt, die Vāi i dērang-χʼatāi als eine anscheinend ganz böse Gottheit kennt, während wir ja sonst die Gleichsetzung Vāi i vēh = Vāi i dērang-χʼatāi gefunden haben. Eben weil Vayu eine Schicksalsmacht ist, kann man ihn sowohl als eine gute wie auch als eine böse Gottheit auffassen.

Für das Verhältnis Kai Hōsrays zu Vayu könnte vielleicht ein Passus im Rāmyašt etwas von Interesse bieten:

<i>tm yazata</i>	Ihm opferte
<i>aurvasārō daiyghupaitiś</i>	der Landesherr Arvasāra
<i>avī spaētiniś razurā</i>	am Weissen Walde
<i>upa spaētitiem razurām</i>	beim Weissen Walde
<i>upa vi m aiδm razuraya . . .</i>	in der Mitte des Waldes . . .
<i>aem jaidyaś</i>	Er bat ihn:
<i>avaś āyaptm dazdi me</i>	»Gib mir dies als Gnadengabe,
<i>vayuk yō uparō.kairyo</i>	übermächtiger Vayu,
<i>yaś nū nōiś nijavūś</i>	dass uns nicht erschlage
<i>arša airyanvair dahgunem</i>	der Mann der arischen Länder,
<i>χšaithrēi hankramō haosrava</i>	der Vereiniger des Reiches,
	Haosravah,
<i>yaša azim azayeni</i>	dass ich entgehe
<i>haša kavōiś haosravayhahe</i>	dem Kavi Haosravah.»
<i>javūś tm kavā haosrava</i>	Ihn erschlug der Kavi Haosravah
<i>ēispe aire razuraya . . .</i>	Im »Vispe aire-Walde«.

Yāšt 15, 31—32.

Wir sehen also hier, dass der Feind des Kavi Haosravah vor dem Kampfe dem Vayu opfert, doch ohne Erfolg, denn er wird von Haosravah geschlagen. Es scheint hier angedeutet zu sein, dass Kavi Haosravah in einem gewissen Gegensatz zu Vayu steht. Doch könnte wohl eine Lücke vorliegen, so dass in dem Yāšt hier, ähnlich wie in dem Abschnitt über Dahāka (§§ 19—25), erzählt wurde, dass Vayu dem Arvasāra den Erfolg nicht zuteil werden liess, und weiter, wie Haosravah dem Vayu opferte und den Erfolg



erlangte. Bemerkenswert ist allerdings, dass Feinde der gläubigen Zoroastrier dem Vayu opfern, wie im Rāmyašt erzählt wird. Und besonders befremdend ist es, dass wir den Bösewicht Dahēka als einen Verehrer des Vayu dargestellt finden, sei es auch als einen Verehrer, dem die Gottheit keine Gunst oder Gnade zuwendet. Immerhin können wir sagen, dass die Verehrung Vayus eine zoroastrische Legitimation wohl nötig hatte.

In der späztzoroastrischen Überlieferung wird natürlich der gute Aspekt des Vayu, *vāi i vēh*, nur als ein Attribut Ōhrmazds aufgefasst (Bd. 1, A. 32). Aber es hat sich eine Tradition aus anderen Kreisen bewahrt, die sich aus dem Zusammenhang deutlich heraushebt:<sup>27</sup>

*īyān gōpēt ku vāi hān(?) andar  
har do dām pītār bē burēt  
χēskārīh, ēē-š dāt spēnāk-mēnāk  
kē-ē garāk-mēnāk*

Wie es gesagt ist: Die Pflicht des Vāi ist es, die Gegner zu verjagen, die sich in den beiden Schöpfungen finden, in der des Wirksamen Geistes und in der des lösen Geistes.

Bd A. 31, Z. 16 ff.

Hier ist Vāl der Herrscher über die beiden Gegner, die sich in den beiden Schöpfungen finden, also über Ōhrmazd und Ahriman. Die Spuren der einflussreichen Stellung des alten Vayu haben sich also hier in der in spätere Überlieferung eingefügten Tradition deutlich erhalten.<sup>28</sup>

Dass Vayu in der alten Zeit als eine wirkliche, lebendige, ins Leben der Menschen eingreifende Gottheit empfunden wurde, geht natürlich schon aus dem Bilde hervor, das seine Verehrer sich von ihm gewacht hatten. Man muss hierbei immer die Tatsache im Auge behalten, dass er der Gegenstand eines wirklichen Kultus mit Opferhandlungen und Opfergesängen gewesen ist. Sein Opfergesang ist ja der 15. Yašt, in welchem auch auf die ihm dargebrachten Opfer selbst hingedeutet wird. Ausserdem wird auch ausdrücklich von den Opfern und Gesängen erzählt, die dem Vayu dargebracht wurden. Dieser Umstand, dass ihm ein wirklicher Kultus zuteil wurde, ist wichtig, weil er klarlegt, dass man in diesem Falle keineswegs von einem »deus otiosus«, der über jeg-

<sup>27</sup> Siehe Questions 1929, S. 296.

lichen Kultus erhaben wäre, sprechen kann. Dies möchte ich mit allem Nachdruck hervorheben.

Für die Geschichte der Vayu-Religion ist m. E. die folgende Stelle von grösster Bedeutung:

*tam yazata  
yō dadva ahurō mazdā  
airyene vačjahi vaṇhuyā dāi-  
tyayā  
zaranaēne paiti gātē  
zaranaēne paiti fraspāiti  
zaranaēne paiti upastarāne  
frastarāt paiti baršman  
pərəmōbyō paiti yžrəyaztbyō*

Ihm opferte  
der Schöpfer Ahura Mazdah  
in arischem Gebiete der guten  
Dātya,  
auf goldenem Thron,  
auf goldenem Kissen,  
auf goldenem Teppich,  
mit ausgebreitetem Barsman,  
mit überfließendem Vollen.

*utəm jaidyat  
avat āyaptəm dazdī mē  
vayus yō uparō kuiryō  
yadā azəm njanāni  
ayrahe mainyus dīmauyəm  
naučīd avat yō spəntahe*

Er bat ihn:  
»Gib mir dies als Gnadengabe,  
übermächtiger Vayu,  
dass ich vernichte  
des bösen Geistes Geschöpfe  
nicht aber eines des wirksamen.

*daḍat ahmāi tač {avat} āyaptəm  
vayus yō uparō kuiryō  
yadā tā upayhačat  
yō dadva ahurō mazdā*

Es gab ihm diesen Erfolg  
der übermächtige Vayu,  
dass er dies erlangte,  
der Schöpfer Ahura Mazdah.

Yast 15, 2—4.

Ahura Mazdah selbst tritt als Bittsteller vor den »übermächtigen Vayu« hin. Mit vollständiger Opferzurüstung und unter Wahrung aller Regeln des Kultus bringt er dem machtvollen Herrscher Vayu ein Opfer dar, um seine Bitte von ihm erfüllt zu sehen. Und worin besteht nun diese Bitte? Ahura Mazdah wünscht, dass es ihm verstatet sein möge, die Geschöpfe Ahra Mainyus zu vernichten! Ahura Mazdah und Ahra Mainyus tragen also als ebenbürtige Gegner ihren Kampf aus. Um sich den Sieg zu sichern, wendet Ahura Mazdah sich bittend und opfernd an den »übermächtigen Vayu«, der hier also ganz als der souveräne Oberherrscher auftritt, der über die Vertreter der streitenden Gegensätze



— Gut und Böse — Ahura Mazdah und Ahra Mainyu, erhaben ist. Dies erinnert uns an die schon angeführte Tradition im Bundahisn: »Die Pflicht des Vāi ist es die Gegner zu verjagen, die sich in den beiden Schöpfungen finden, in der des wirksamen Geistes und in der des bösen Geistes«.

Nun hat sich aber die Vayu-Religion mit der siegreich vordringenden Ahura Mazdah-Verehrung auseinandersetzen müssen. Die zitierte Stelle Yašt 15, 2—4 scheint mithin aus Kreisen zu stammen, die sowohl dem alten Gott Vayu wie auch dem neuen Gott Ahura Mazdah Verehrung zollten. Sichtlich hat hier der alte Gott noch die Oberhand, denn ihm opfert der neue Gott Ahura Mazdah. Tatsächlich aber wird Ahura Mazdah dadurch als der in dieser Welt aktiv wirksame Gott aufgefasst, während Vayu als Oberherrscher mehr in den Hintergrund und in eine gewisse Passivität zurücktritt. Es wird auch erzählt, dass Vayu sich dem Wunsch des betenden Ahura Mazdah willfährig gezeigt und ihm den erbetenen Erfolg gewährt habe. Vayu wird hier als der Austeiler von *āyapta-* im eminentesten Grade gezeichnet. Dass Ahura Mazdah die Geschöpfe des bösen Geistes vernichtet, geschieht nur, weil er sich von Vayu *āyapta-* erbittet und auch erhält. Hier scheint sich in diesem kleinen Teile ein Stück — wir könnten vielleicht so sagen — Vayutheologie erhalten zu haben. Von Theologie zu sprechen scheint mir nicht unberechtigt, denn in der Tat liegt ja hier eine vermittelnde Spekulation vor. Vayu und Ahura Mazdah sind ja von Anfang an zwei selbständige Gottheiten gleichen Charakters. Diese auf eine Vermittlung zwischen beiden Gottheiten gerichtete theologische Bemühung scheint in verschiedenen Gegenden sehr verschiedenartige Resultate gezeitigt zu haben.<sup>22</sup> Im offiziellen Zoroastrismus ist Vayu natürlich nur eine Nebenfigur neben Ahura Mazdah, aber tatsächlich hat er in gewissen Kreisen wirklich eine bedeutende Stellung auch im Vergleich mit Ahura Mazdah gehabt. Dass das der Fall gewesen ist, geht aus diesem Stück ausgleichender Theologie hervor, derzufolge Vayu sogar im Verhältnis zu Ahura Mazdah der »Übermächtige« im wahren Sinne des Wortes geblieben ist. Später aber werden die Rollen ganz vertauscht. Im Bundahisn ist Vayu nur ein Attribut Ohrmazds:

<sup>22</sup> Siehe hierüber Kap. VII. 3.

*ōhrmazd . . . vāi i vēh gōmak  
i zarrēn sēmēn gōhr-pēsīt u  
ālgōnakān vasrang patmōxt brah-  
mak i artēštārīh ēē apar raflār  
haē pas <i> dušmanān pat  
pityārak zatan u dām pānakīh  
kartan — . . . — pat en kā kē  
artik-sar bē kunēt dām i ōhr-  
mazd hamē afzāyēt hān <i>  
ganūk-mēnōk apasihēnēt.*

Ōhrmazd . . . er zog an Vāi i vēh,  
ein Kleid aus Gold und Silber,  
mit Edelsteinen besetzt und roten  
Farben von vielem Aussehen, An-  
zug des Kriegerstandes, der zur  
Aufgabe hat, die Feinde zu ver-  
folgen, die Gegner zu schlagen  
und den Schutz der Schöpfung  
auszuüben — (folgt die Aussage  
über Vāi) — deswegen weil der-  
jenige, der den Kampf zu Ende  
bringt, die Schöpfung Ōhrmazds  
stärkt, die des bösen Geistes aber  
vernichtet.

Bd. 31, Z. 13.

Hier bekleidet sich also Ōhrmazd mit Vayu, um den Streit gegen Ahriman führen zu können. Vayu als Gott der Krieger hat ja die Macht über die beiden Schöpfungen (was ja auch ausdrücklich in dem dann gegebenen Zitat über ihn festgestellt wird). Will Ōhrmazd also der eigenen Schöpfung wirksame Hilfe leisten und der des Ahriman Schaden antun, muss er als Vayu, als Kriegergott auftreten, als Führer im Kampfe der guten Schöpfung wider die böse Schöpfung, die vernichtet werden soll. Die spätere Zusammenschliessung zwischen Ōhrmazd und Vāi geht vielleicht aus der objektiven Ausdrucksweise hervor: es ist von *dām i ōhrmazd* und *hān i ganūk-mēnōk* die Rede, nicht von *dām i xšēs*. Interessant ist zu sehen, dass Ahura Mazdah, weil er seinem Wesen nach ein Gott für die Priester ist, nicht selbst als Krieger auftreten kann.<sup>40</sup>

Von grossem Wert für unsere Kenntnis von der Ausbreitung der Vayu-Religion ist eine Angabe im Rām-Yašt:

<sup>40</sup> Ich glaube die Konstruktion folgendermassen fassen zu können: *vāi patmōxt . . . pat en, kē, kē artik sar bē kunēt, dām . . . afzāyēt . . . apasihēnēt* worin *kē* das Subjekt zu den Verbformen *kunēt . . . afzāyēt . . . apasihēnēt* ist. So genommen könnte hier auch eine allgemeine Aussage stecken: »Weil, wer . . . bringt . . . stärkt . . . vernichtet.« In diesem Zusammenhang scheint die oben gegebene Übersetzung den Sinn der Stelle besser zur Geltung zu bringen.

<sup>41</sup> Siehe S. 247.



<i>tm yazata nuire.manā kərəsāspō</i>	Ihm opferte der mannhaft gesiante Kərəsāspa
<i>upa gudəm apaytūrəm</i>	Am Guda, dem Abfluss
<i>rayhaya mazdadañtaya</i>	Der mazdageschaffenen Rahā.
	Yast 15, 27.

Kərəsāspa opfert an einem Nebenfluss des Jaxartes, denn Rahā ist, wie Nyberg erwiesen hat, mit Jaxartes identisch.<sup>41</sup> Weiter ist in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass Kərəsāspa vielleicht auch anderswo mit Vayu in Verbindung gebracht wird. Es wird nämlich in der Länderliste im Vendidad gesagt:

<i>haptaθm asayhamča šōiθra- uymča</i>	Als das siebentbeste der <i>asah</i> - und <i>uymča</i>
<i>vahištəm frāθwarəəm azəm</i>	<i>šōiθra</i> - Gebiete schuf ich,
<i>yō ahurā mazdā vaēkarəəm</i>	Ahura Mazdah, Vaēkarəta,
<i>yim dužakō.sayanəm.</i>	wo die Heimat des Igels ist.
<i>āta! ahe paityōrəm frākarəntat</i>	Aber ihm schuf als Landplage
<i>anrā mainyuš pouru.mahrkō</i>	Angra Mainyu, voll von Tod,
<i>pairikəm ym znaθaite</i>	die Pairika znaθaite,
<i>yā upayhačat kərəsāspəm</i>	die sich zu Kərəsāspa gesellte.
	Vendidad 1, 9.

Nach Nyberg muss *vaēkarəta* »von Vayu geschaffen« bedeuten, was wohl als einleuchtend betrachtet werden muss.<sup>42</sup> Weil Kərəsāspa am Jaxartes dem Vayu geopfert hat, will Nyberg Vaēkarəta in diese Gegenden verlegen.<sup>43</sup> Er hebt hervor, dass Vayu eine Gottheit bei dem Fryāna-Stamme gewesen sein muss, weil Kərəsāspa der grosse Heros dieses Stammes ist.<sup>44</sup> Kərəsāspa ist jedoch auch in Sagistān ein grosser Held gewesen, und die spätere Tradition verlegt ja bekanntlich die Herrschaft der Nachkommen des Kərəsāspa nach Zābul.<sup>45</sup> Nun sagt aber die Pehlevi-übersetzung:

<sup>41</sup> Nyberg, S. 261, vgl. S. 300.

<sup>42</sup> Nyberg, ib. S. 317., vgl. S. 300.

<sup>43</sup> Nyberg, ib. S. 317.

<sup>44</sup> Siehe hierüber Nyberg ib. S. 300 :308: 317.

<sup>45</sup> Siehe hierüber Spiegel, Er. Alterth. Kunde 555 ff.

*haftom hač gyākān u rōstākān  
im pahrom frāč brihēnūt man  
kē Ōhrmazd ham Kāpul i duš-  
sāyak; u-š sāyakih ēt ku sāyak  
\*i draytān pat tan vat, hast kē  
hān i kōfūn gōβēt. u-š pat hān  
i ā patyārukih frāč kīrrēnūt  
ganāk mēnōk purr mark, hān  
i parīk kāmākīh, hān i uzdēs-  
parastih, kē-š apar apākēnūt  
Kriškāsp kū-š ō(h) kart awēšān-iē  
ō(h) kunēnd nē pat dāt.*

Das siebentbeste von Plätzen und Ansiedelungen, die ich, Ōhrmazd, schuf, ist Kābul mit schlechtem Schatten, und sein Beschattet-sein ist, dass der Schatten der Bäume für den Körper schlecht ist; einige sagen »derjenige der Berge.« Darauf schuf dagegen als Landesplage Ganāk Mēnōk, voll von Tod, diese Pārika-begierde, diese Götzenanbetung, die sich an Kriškāsp hing, d. h. sie verkehrte mit ihm, und sie (die Leute) handeln so nicht nach dem Gesetz.

Vendidad ed. Spiegel S. 4  
Z. 8.

Bundahišn hat:

*haftom . . . dāt hast kārulistān*

Bd. A. 206 Z. 13 ff.

Weiter lebt ja Kōrēsāspa in dem Lande Kābul:

*Kāpul hīrpat-ē bāt ham  
kē \*Miθr u \*Māh pat pušt  
hāh.*

Der Hirbad von Kabul war ich,  
(die Stadt) die von Mihr und Māh  
beschützt ist.

Nyberg, Légende de Keres-  
aspa S. 340.

Kōrēsāspa bezeichnet sich also als *hīrbad* von Kābul, ein Titel (*hīrbad*), den nach der arabischen Eroberung viele iranischen Kleinfürsten sich beilegen.<sup>46</sup> Kābul als Zentrum der Verehrung von Vayu, Vāta, Mithra und Māh kann in den Augen der strengen Mazdaisten nur als ein Götzensitz bezeichnet werden.

In der Pehleviübersetzung der Vendidad-Stelle wird also Vačkarōta mit Kābul identisch gesetzt. Dies hat wohl seinen Grund darin, dass, wie gesagt, die Sippe Kōrēsāspas in der Nähe ihre Heimat hatte, — Kābul war ihr steuerpflichtig und Kōrēsāspa

<sup>46</sup> Siehe hierüber Christensen L'Iran sous les Sassanides S. 114.



ist ja Hirbad von Kabul. Von Interesse ist hier die erklärende Glosse, *hān i uzdēs-parastih*, denn die Götzenanbetung, die hier in Verbindung mit Kərəsāspa erwähnt wird, ist auch sonst im Pehlevischrifttum mit der Sippe Kərəsāspas verbunden. So heisst es z. B.:

*hān dēvaxakih*

diese Dämonanbetung

*Sām hamē kart avēšān-iē*

übte Sām immer aus, und diese

*hamē kunūd.*

üben es immer noch aus.

Bd. fol. 195 Z. 15 ff. A. 206.

Sām (d. i. Kərəsāspa<sup>41</sup>) und die nach ihm in Sagistān wohnenden werden also der Dämonen- und Götzenanbetung beschuldigt. Tatsächlich hat ja diese Gens einen ganz anderen Kultus als die zoroastrische gehabt. Dieser Tatsache scheint man sich in den theologischen Kreisen des Sassanidenreiches bewusst gewesen zu sein.<sup>42</sup> Nun sehen wir ja den Kābulbeherrscher Kərəsāspa und seine Nachkommen als Dēv-Anbeter auftreten. Kərəsāspa ist überhaupt in der zoroastrischen Tradition eine verdächtige Gestalt, wie wir aus den Erzählungen über ihn ersehen können. Wir kommen später im Zusammenhang mit dem Gotte Vāta auf diese Frage zurück. Hier bemerken wir nur, dass die Verehrung von ursprünglich nicht-mazdaistischen Gottheiten allem Anschein nach im östlichen Iran sehr stark gewesen ist, weil die spätere Tradition darüber eine lebendige Erinnerung bewahrt.

Im Rāmīyāst finden wir aber, dass die Verehrung Vayus zoroastrisch legitimiert ist, was ja auch besonders nötig war. Der Yašt erzählt nicht nur von mehreren Heroen — bisweilen nicht-zoroastrischer Herkunft — die dem Vayu huldigten,<sup>43</sup> sondern er gibt auch an, dass die Frau des Königs Vištāspa vor der Ehe dem Vayu opferte. Damit wollte man sicherlich den Vayu als eine Gottheit bezeichnen, die auch in zoroastrischen Kreisen günstige Aufnahme fand, wenngleich sie dort nur als untergeordnet betrachtet wurde. Aber die Angabe besagt wohl auch, dass Vayu in dem Fryāna-Stamm verehrt wurde. Es scheint,

<sup>41</sup> Siehe für diese Identität Spiegel I, S. 562; Nöldeke Ir. Nationalepos, S. 10.

<sup>42</sup> Vgl. auch das von Spiegel I, S. 570 f. Gesagte.

<sup>43</sup> Vgl. das S. 206 f. gesagte.

als ob Vayu hier Opfer dargebracht werden, damit er die Ehe segnen möge. Diese Seite des Gottes haben wir schon kennen gelernt.<sup>20</sup> Es wird gesagt:

*aom jaiḍya!*

*avaṭ āgaptam dazdi.mē*

*vayuš yō aparō.kairya*

*yaṭ bavāni.frya.friḍa.paiti.zanta*

*umāne kavāiš vištāspahe*

Sie bat ihn:

gib mir dies als Gnadengabe,

Übermächtiger Vayu.

Dass ich lieb, geliebt, willkommen  
sei

Im Hause des Kavi Vištāspa.

Yast 15, 36.<sup>1</sup>

Weil Vayu hier und auch sonst mehr die glückapendende Seite seines Wesens hervorkehrt ist es gut verständlich, dass er mit Rāman<sup>2</sup> identifiziert wurde. Es heisst ja im Bundahišn: »Rām ist der, den man Vāi i vēh, den langherrschenden, nennt . . . Man nennt ihn Rām, weil er der ganzen Schöpfung die Freude (*rāmīšn*) gibt.«<sup>3</sup> Dieser gute Aspekt des Vayu, als Rām aufgefasst, gibt nicht nur Freude, sondern auch Ruhe und Resignation. »Wenn Vāi i vattar dem Körper das Leben entnimmt, nimmt es Vāi i vēh entgegen und gibt Resignation.«<sup>4</sup>

So finden wir immer wieder dasselbe schillernde Wesen bei Vayu. Einmal fasst man seine gute Seite ins Auge und identifiziert ihn mit Rāman, einmal die böse und setzt ihn mit Astō-viḍōtūš gleich. Sehr schwankend ist dabei die Auffassung, wie man den sozusagen indifferenten Vayu, Vāi i dērang-χ<sup>5</sup>atāi, beurteilen soll. Dieser wird auch — wie wir gesehen haben — teils als gutes, teils als böswilliges Wesen vorgestellt. Das lag daran, dass eben der übermächtige Gott Vayu auf beiderlei Weise wirkte. Das Epitheton »langherrschend« war nun einmal so fest mit Vayu verknüpft, dass es mit ihm verbunden blieb, auch wenn er nur als böswilliger Dämon auftritt, wie in der Kai Hōsray-Geschichte.

Werfen wir schliesslich einen Blick auf die Eigennamen, um vielleicht einige mit Vayu zusammengesetzten zu finden, so ist das Resultat sehr mager. Es gibt in dem iranischen Namenbuch

<sup>20</sup> Siehe S. 202 f.

<sup>1</sup> Das Metrum ist in der vorletzten Zeile etwas verflüchtig.

<sup>2</sup> Über Rāman siehe z. B. GRRPh 2, 643.

<sup>3</sup> Der Text ist hier S. 232 gegeben.



von Justi nur einen sicheren solchen Namen, nämlich Vāibuzt = «Von Vayu erlöst». Dieser ist ein Priestername, der im kleinen Bundahišn Kap. 33 in den Genealogien vorkommt.<sup>1</sup> Weiter haben wir den Namen Vaēkareta, der oben behandelt wurde.<sup>2</sup> Eine Erklärung dafür, dass Vayu in der Namensgebung so selten vorkommt, ist schwer zu geben. Tatsächlich spielen hier viele Gottheiten eine grosse Rolle, welche sonst nicht im entferntesten so wichtig sind wie Vayu. Ehe wir ein abschliessendes Urtheil über Vayu geben, gehen wir zu einer anderen atmosphärischen Gottheit über, nämlich zu dem Windgotte Vāta.

<sup>1</sup> P. T. I S. 146 f.

<sup>2</sup> Siehe S. 211.

## 2. Vāta.

Neben Vayu tritt im Awesta eine andere Bezeichnung des Windes, *vāta-*, auf.<sup>3</sup> So heist es in Mithryašt:

<i>ūtaraθra fraorisyēti</i>	Dahin wendet sich
<i>miθrō yō vouragaoyacitiš</i>	Mithra, der weite Fluren hat,
<i>haθra vāta vərəθrājanā</i>	zusammen mit dem siegreichen
	Vāta,
<i>haθra dāmōiš upamanō</i>	zusammen mit Dāmōiš Upamana.
	Yašt 10, 9.

Wir sehen hier Vāta in Gesellschaft mit Mithra und Dāmōiš Upamana aufzutreten. Als Mithra's Gefährte tritt der Wind auch an einer anderen Stelle in diesem Yašt auf:

<i>vātō tpm arštim baraiti,</i>	Der Wind führt den Speer fort,
<i>yqm aghyēti ari.miθriš</i>	Den der Mithrafeind schleudert.
	Yašt 10, 21.

Hier sehen wir also, dass Vāta als Mithras Gehilfe fungiert, indem er als typische Schicksalsmacht auch den guten Speerwurf zunichte macht.<sup>4</sup> Ganz wie Mithra die Anstrengungen seiner Feinde zu täuschen vermag, so auch sein Gefährte Vāta, der gewissermassen als Trabant und Helfer dem Mithra zur Seite steht. Wir fanden oben, dass Vāta das Epitheton *vərəθrājanā* trägt. Dies geschieht in der Wendung *haθra vāta vərəθrājanā*, die auch in anderen Yašts auftritt. So kommt sie auch Yašt 12, 4 in Verbindung mit der Selbstverkündigung Ahura Mazdahs vor, ebenso wie Yašt 13, 47 in der Gesellschaft von Mithra, Rašnu und Dāmōiš Upamana. Wir entnehmen hieraus, dass Vāta gewöhnlich zusammen mit *Dāmōiš Upamana* erscheint, und zwar entweder im Gefolge Mithras (Yašt 10, 9; Yašt 13, 47) oder in dem des Ahura Mazdah (Yašt 12, 4). Als bedeutungsvoll zu beachten ist auch

<sup>3</sup> Alr. Wb. Sp. 1408.

<sup>4</sup> Vgl. S. 102 f.



das, was der Kontext über den Zusammenhang zu sagen hat, in dem Vāta vorkommt. Wir finden dann — wie schon erwähnt — dass im Mihryašt Vāta in den Kampf eingreift und ihn zu entscheiden hilft. Von Interesse sind auch die anderen Stellen:

*aētaŋ tē jasāni awayhe*

Dann will ich dir zu Hilfe kommen,

*azam yō ahurō mazdā*

ich der weise Herr,

*avi uraŋ varō azdātəm*

zu dem dort angestellten Ordal

*avi ātrəmā barsmāša*

zu dem Feuer und dem Barsman

*avi parənyəm viyārayeintīm*

zu dem vollen Überfließenden

*avi raoynyəm varayhom*

zu dem Butterschmalz des Ordals

*āzuitīmā urvaranəm*

und zu der Pflanzenspeise,

*hadra vāta varədrājanō*

zusammen mit dem siegreichen  
Vāta

*hadra dāmōiš upamanō*

zusammen mit Dāmōiš Upamana

*hadra karaēm xaranō*

zusammen mit dem Kavischen  
Glücksglanz

*hadra suoke mazdadāite*

zusammen mit der mazdageschaf-  
fenen Glut.

Yašt 12, 4.

Diese Stelle ist andernorts kommentiert.<sup>1</sup> Hier interessiert uns nur, dass Vāta beim Ordal anwesend ist und dabei eingreift. Also betätigt sich Vāta auch hier in einem schicksalsschweren Zusammenhang. Wir wenden uns der letzten Stelle zu. Darin ist von der Wirksamkeit der Fravašis die Rede. In der Schlacht kämpfen die Fravašis mit. Dann heisst es<sup>2</sup>:

*yaŋ hiš antara vātō fravāiti*

Wenn zwischen sie Vāta fährt

*barō.bardō mašyānəm*

den Geruch der Männer mit-  
bringend,

*te narō paiti.zānenti*

nehmen ihn diejenigen Krieger  
günstig auf,

*yāhea varədra.bardō*

die Witterung für den Angriff  
haben

<sup>1</sup> Siehe S. 258 f. Für *saoka* siehe Alr. Wh. Sp. 1549, hier eine Gottheit. Die Bedeutung dürfte sowohl »Glut« als »Nutzen« in sich schliessen.

<sup>2</sup> Auch v. 45 ist natürlich metrisch. Das Schema scheint 9 + 8 + 8 + + 6 + 8 + 9 + 8 + 8 + 8 zu sein. Zu lesen: *maš(i)yanām, fravahrib(i)yō*.

*te āhyā fr̥r̥stā fr̥r̥medānti  
aśam̥am̥ vayuk̥ibhyō s̥r̥r̥ābyō*

*sp̥ntābyō fr̥vashibhyō,  
d̥ax̥tayāt̥ parō aghayāt̥  
uzgar̥s̥nyāt̥ parō h̥āz̥ure.*

*yatūra vā d̥iś̥ pauva fr̥yaz̥ente*

*fraor̥t̥ fraz̥šni ari manō*

*\*vrazdātōt̥ aghayāt̥ hata  
ātaraθra fraoris̥inti  
ayr̥ā aśam̥am̥ fr̥vashayō*

*hadr̥a mīdr̥ācā raśnuā*

*ayrača dāmōiš̥ upamana  
hadr̥a vāta vərəθr̥āy̥ana*

Die ihnen Gaben darbringen  
der Frommen guten, helden-  
haften  
wirksamen Fravashis,  
ehe sie das Schwert gezückt  
ehe sie den Arm ausgereckt  
haben.

Welche von beiden sie zuerst  
anbeten,  
willig, mit besorgtem Sinn und  
verlangender Seele,  
mit wünschendem Gemüt,  
dahin wenden sich  
die starken Fravashis der From-  
men  
zusammen mit Mithra und  
Rašnu  
mit Dāmōiš̥ Upamana  
zusammen mit dem siegreichen  
Vāta.

Yast 13, 46—47.

Man kann also notieren, dass Vāta in die kriegerische Auseinandersetzung eingreift, indem er den die Schlacht entscheidenden Fravashis zu Hilfe kommt. Er gibt ihnen an, welche von den Männern »Witterung für den Angriff haben«. Weiter steht Vāta hier wieder in der Begleitung Mithras und Dāmōiš̥ Upamanas auf der von den Fravashis begünstigten Seite. Vāta führt die »Angriffswitterung« mit sich, wird siegreich genannt, und bringt tatsächlich den Sieg. Darum nimmt es nicht Wunder, dass Vərəθrāy̥na (der Sieg) in Gestalt von Vāta erscheint, wie dies im Bahrāmyast der Fall ist:

*ahm̥ti paiv̥yō ājasať̥ vərəmnō*

*vərəθrāy̥nō ahuraδātō  
vātahe kah̥rpa dar̥šyōiš̥  
zr̥rahe mazdādāt̥ahe*

Zu ihm kam zum erstenmal her-  
beigefahren  
der ahurageschaffene Vərəθrāy̥na  
in der Gestalt des starken Vāta  
des schönen mazdageschaffenen.



<i>vohu xʾarəno mazdadaštəm</i>	den guten mazdageschaffenen Glücksglanz
<i>baraš xʾarəno mazdadaštəm</i>	brachte er, den mazdageschaffenen Glücksglanz,
<i>baēšatəm uta amomča</i>	Heil und Kraft.

Yašt 14, 2.

<i>āaš ahmāi amavastamō:</i>	Da zu ihm der Kräftigste:
<i>amā ahmī amavastamō</i>	An Kraft bin ich der Kräftigste.
<i>vorədra ahmī vorədravastamō</i>	An Sieg bin ich der Siegreichste.
<i>xʾarəmaṇha ahmī xʾarəmaṇhas- tamō</i>	An Glücksglanz bin ich der Glücksglanzreichste.
<i>yāna ahmī yānavastamō</i>	An Gunst bin ich der Günstigste.
<i>saoka ahmī saokavastamō</i>	An Glut bin ich der Glutreichste.
<i>baēšaza ahmī baēšazyōtamō</i>	An Heil bin ich der Heilendste.

Yašt 14, 3.

Varədraəna tritt uns hier seinem Namen entsprechend, als typische Glücksgottheit entgegen. Er bringt *xʾarəmaṇ-*, *baēšaza-* und *amā-*. In den Selbstprädikationen von dem Typus, den wir schon kennengelernt haben,\* kommt dieser sein glücksbringender Charakter noch deutlicher zum Ausdruck. Zugleich wird der Allmachtecharakter seines Wesens betont. Er ist derjenige, der am meisten mit Kraft, Sieg, Heil und Glücksglanz begabt ist. Diese Sieges- und Glücksgottheit erscheint in der Gestalt des Vāta. Varədraəna ist also seinem Wesen nach mit Vāta identisch. Vāta ist nicht nur *varədraəna-*, sondern auch *Varədraəna*, denn er ist deutlich ein Aspekt seines Wesens. Vāta ist als eine Siegesgottheit und als eine Glücksgottheit gedacht. Er ist mithin ein typischer Schicksalsgott.

Eine interessante Beleuchtung bietet eine andere Awesta-Stelle:

<i>vātahe huδāyhahe</i>	Der wohltnende Wind,
<i>aδarahe upārahe</i>	der oben geht, der unten geht,
<i>fratarəhe pašəqiθyehē</i>	der vorne geht, der hinten geht,
<i>nairyayā həm varətōiš</i>	und die männliche Tapferkeit.

Sihročak 1, 22.

\* Siehe hierüber S. 189 ff.

Wir finden hier eine Formel, die auf die Allmacht des Windes hindeutet. Der Wind wirkt überall, seiner Macht und Wirksamkeit ist keine Grenze gesetzt. Interessant ist zu bemerken, dass mit Vāta zusammen auch der Tapferkeit, *ham.varatay-*, gehuldigt wird. Nyberg hat ja in Anschluss an Hertel in dem Windgotte Vayu einen Gott der Krieger erblicken wollen.<sup>10</sup> Derartiges scheint auch aus der Schilderung seiner Taten deutlich hervorzugehen. Es sei auf einige Züge hindeutet, die sich hier zu näherer Betrachtung darbieten: der Wind wirkt entscheidend auf den Verlauf der Schlacht ein, denn er verändert die Richtung des geworfenen Speers (Vāta)<sup>11</sup> und er geht den Reihen der Männer, die zur Schlacht aufgestellt sind, glückbringend voran (Vāta).<sup>12</sup> Er ist auch ganz als Krieger geschildert (Vayu).<sup>13</sup> Es scheint mir, als ob diese Stelle eine gute Stütze für die gleiche Auffassung betreffs Vāta bieten könnte. Wir kommen später auf diese Frage zurück.<sup>14</sup>

Für die Ausbreitung der Vāta-Verehrung haben wir nicht viel Material. Es ist aber zu notieren, dass auf einer persischen Münze die Legende OATA auftritt, die vielfach beanstandet worden ist.<sup>15</sup> Meines Erachtens haben wir hier eine Hindeutung auf den Namen des Windgottes, Vāta. Interessant ist es, zu beobachten, wie im östlichen Iran dieser Gott auf den Münzen der griechisch-baktrischen Könige vorkommt, wo er eine charakteristische Darstellung gefunden hat. Er war also dort eine lebendige Gottheit.<sup>17</sup> Die Legende hat hier OAZO.

Wenn wir aber etwas mehr von der Stellung Vātas wissen wollen, müssen wir zum Pehlevischrifttum gehen, um Auskunft zu holen. In den Rivāyats zu Dāstān i Dēnik ist ein Text enthalten, der — wie West entdeckt hat — auf den verlorengegangenen

<sup>10</sup> Nyberg, Questions 1931, S. 203 Hertel, Die Sonne und Mithra, S. 211.

<sup>11</sup> Siehe S. 218.

<sup>12</sup> Siehe S. 217.

<sup>13</sup> Siehe S. 193 f.

<sup>14</sup> Siehe S. 232 f.

<sup>15</sup> *yāhva vavāra.baošō* übersetzt nach Nyberg Ref., S. 341.

<sup>16</sup> Die Münze ist abgebildet Babelon, Les perses achéménides Pl. LXXVII.

<sup>17</sup> Gardner Pl. XXVII b. »OAZO Wind-god running L, his hair loose; holds in both hands ends of his garment which floats about him;« Gardner S. 135.



14 Fargard des Sūtkar Nask des Awesta zurückgeht.<sup>18</sup> In diesem Text, der von Kərəsāspa handelt, finden wir verschiedene merkwürdige Angaben über Vāt.<sup>19</sup>

*Kiršāsp guft kū: 'Ōhrmazd! vahikt u garōdmān be dah! kū-m vāt rašt u-m stav kart. dēvān vāt be frēst api-šān bē ō vāt guft kū: 'haē har dām-dahišn tō pātyāvandtar; u ah ētōn mēnēh kū kas haē man pātyāvandtar nēst. Kiršāsp apār ēn zamīk ravet u dēvān u martōmān tar mēuēt u tō-ēē kē vāt hāh, at tar mēnēt.' vāt kū-š hān saẓ'an ašnūt, ētōn saẓt bē rašt i-š hamūk dār u draẓt i-š apār rōs būt kand, u-š hamūk zamīk i-š apār rōs būt, ah \*pērākanihēt kart u tūrikih bē estāt. u kū ō man mat kē Kiršāsp ham, ah pād i man haē zamīk apār dāštān nē turān bāt. u man āẓist ham u-m pat zamīk bē dāt, u-š pat har 2 pād pat \*marš estāt ham, tōk-aš pašt-ō bē kart kū: 'apāc ō hačadar zamīk šavam, hān i Ōhrmazd framūt kū: zamīk u asmān dār! kunam, am bē nē hilih.' u hakar-am hān ēiš nē kart hāh, Ahriman apār dām i tō pātyāzai bāt hāh.'*

Kiršāsp sagte: 'Ōhrmazd! Gib mir Paradies und Garōdmān! Denn ich habe Vāt ermüdet und paralyisiert. Die Dēvs hatten Vāt verführt und sie hatten zu Vāt gesagt: 'Über die ganze Schöpfung hast du die Macht. Danke also: Niemand hat über mich die Macht. Kiršāsp geht auf dieser Erde umher und zeigt Dēvs und Menschen Geringachtung und gegen dich, der du Vāt bist, zeigt er Geringschätzung'. Als Vāt dieses Wort gehört hatte, stürzte er vorwärts mit solcher Heftigkeit, dass er alle Bäume und Sträucher, die auf dem Wege waren, aufriss, und dass er die Erde, die auf dem Wege war, in alle Richtungen verbreitete, und es wurde Finsternis. Und als er zu mir, Kiršāsp, kam, vermochte er meinen Fuss nicht von der Erde zu erheben. Ich aber erhob mich, tat ihn auf die Erde und setzte meine zwei Füße auf seinen Bauch, bis er dieses Versprechen gab: 'Ich werde wieder unter die Erde hinabsteigen, wie Ōhrmazd es folgendermassen befohlen hat: Halte die Erde und den Himmel! Ich werde es tun und nicht Vernach-

<sup>18</sup> SBE XVIII, S. 372.

<sup>19</sup> Der Text nach Nyberg, La Légende de Kərəsāspa, Pavry-Festschrift S. 229 ff.

lässigung zeigen! Und wenn ich dies nicht getan hätte, würde Ahriman der Herrscher der Schöpfung gewesen sein».

La Légende de Keresāspa  
S. 341.

Wir haben uns hier nicht mit dem Keresāspamythus zu beschäftigen.<sup>20</sup> Wir konstatieren hier nur, dass der Mythos sich — wie das oft vorkommt — in der Richtung auf das Märchen hin entwickelt hat. Die handelnden Personen erscheinen nicht in der erwachsenen Form des alten Mythos, aber die Erzählung hat doch etwas von ihrer ehemaligen Bedeutung bewahrt. So können wir über die Bedeutung Vātas einiges aus dem Text entnehmen. Vāta hat eine kosmische Rolle, denn er trägt Erde und Himmel. Einmal hat ihm Ōhrmazd befohlen: »Halte die Erde und den Himmel fest.« Wenn er dieses nicht tut, wird Ahriman der souveräne Herrscher (*pātixšāh* und nicht nur *šāh*) über die Schöpfung Ōhrmazds werden.<sup>21</sup> Nun haben ihn aber die Dēvs<sup>22</sup> zu Ungehorsam gegen den Befehl Ōhrmazds verleitet, und er hat seinen Platz verlassen. Die Dēvs reden ihm ein, dass er doch eigentlich über die ganze Schöpfung herrsche, nur Keresāspa könne ihm entgegenreten. Vāta greift Keresāspa an, wird aber besiegt und muss seine frühere Stellung einnehmen. Einige Einzelzüge der Erzählung lassen deutlich sehen, dass wir hier ein Stück vor- oder nichtzarathustrischer Mythologie vor uns haben.<sup>23</sup> Vāta sucht die Schöpfung nicht nur zu beherrschen sondern auch zu schädigen. Dies wird nämlich im Dēnkart gesagt:

<sup>20</sup> Siehe hierüber Christensen, Les Kāyanides, S. 99–106.

<sup>21</sup> Vgl. das über *šāh* und *pātixšāh*, S. 271 Gesagte.

<sup>22</sup> Nicht Ahriman. Man könnte versucht sein, zwei Schichten in der Erzählung zu unterscheiden. Nach der ursprünglichen Fassung hätten die Götter (*dēvān*) einem unter ihnen, Vāta, vorgehalten, dass er die ganze Schöpfung in seiner Gewalt habe. Nur Keresāspa suche seiner Macht zu widerstehen. Hier ist nichts zu finden, was auf den Gegensatz Ōhrmazd-Ahriman hinweist. Diese Form des Mythos könnte dann eine zoroastrische Umarbeitung erfahren haben. Dass *dæva*, mir. *dēv*, ein echter iranischer Name für »Gott« (Gottesname) ist, hat Nöldeke ARW XVIII, S. 507 ff. und ZII II, S. 318 aufgezeigt.



*n kâš rāmēnit takik vāt hač- und dass er den starken Vāta die*  
*gehān ziyānīh apāē ō dāman Welt zu schädigen gehindert hat,*  
*sūtīh āfurtan und ihn der Schöpfung Vorteil zu*  
*bringen (gezwungen hat).*

Légende de Keresāspa S.  
339.

Vāta wird besiegt und — wie man aus der Inhaltsangabe des Dēnkart erschen kann — gezwungen, fortan der Schöpfung Nutzen zu bringen. Im vorhergehenden haben wir Vāta als eine der Schöpfung und der Menschheit wohlgesinnte Gottheit getroffen; d. h. natürlich nur gegen diejenigen Wesen und Dinge wohlgesinnt, die gut zoroastrisch sind. (Dies nach der letzten Redaktion der alten Gesänge, die in den Yašts bewahrt sind.) Dass er aber ursprünglich auch andere Seiten hatte, geht wohl zur Genüge aus dem zitierten mythologischen Fragment hervor. Hier wird seine schadenbringende Seite klar ersichtlich. Zugleich erkennen wir hier die grosse kosmische Bedeutung, die ihm zukommt. Er nimmt die Herrschaft über die ganze Schöpfung für sich in Anspruch. Auf das allereindringlichste werden wir dadurch an den mächtigen Herrscher Vayu erinnert. Das Wesen Vātas scheint ursprünglich mit dem des Vayu übereinstimmend gewesen zu sein.

Aus der obigen Darstellung geht hervor, warum ich in Vāt in der Keresāspalegende nicht den Dämon Vātya, sehen kann, der Vendidad 10, 14 als Gegenstück Vātas genannt wird.<sup>21</sup> Es wäre ja sehr eigentümlich, wenn von Ahura Mazda dem Dämon Vātya eine grosse kosmische Rolle zugeteilt worden wäre, nämlich die Aufgabe, den Himmel und die Erde zu stützen. Übrigens sprechen auch sprachliche Gesichtspunkte, für diese Auffassung, denn nur Vāta wird mp. *vāt*, *vātya* kann aber nicht *vāt* werden.

Vend. 10, 14 scheint mir eine zoroastrische Umblegung in dämonisierender Richtung zu sein, eine Abwandlung des alten Vāta in den unheilvollen Aspekt seines Wesens. Als solche entspräche sie dem mp. *vāt i vattar*, nur dass dieser noch in einigem Masse den Kontakt mit dem alten Vayu bewahrt hat, wie aus dem Namen hervorgeht.

<sup>21</sup> Wie Christensen Les Kayanides, S. 101, Ann. 1 will.

Schliesslich wäre zu sagen, dass sich die beiden Bezeichnungen des Windgottes, Vayu und Vāta, am einfachsten erklären lassen, wenn man annimmt, dass es sich um zwei ursprünglich voneinander getrennte Gottheiten handelt, die von zwei verschiedenen Stämmen als höchstes Wesen verehrt wurden. Mit der auf stärkere Konzentration hinzielenden politischen Entwicklung ging dann allmählich ein Zusammenfliessen auch der religiösen Vorstellungen parallel. Immerhin ist es der Beachtung wert, dass noch die späteren Traditionen die zwei verschiedenen Namen mit den dazugehörigen mythischen Vorstellungen bewahrt haben. Die Textgestaltung der neupersischen Rivāyats kann auf ein gewisses Interesse Anspruch erheben:

اهرمئن و دیوان

اهرمئن و دیوان

Ein zweites Mal sagte Karšāsp Seele: O, Schöpfer Ōrmazd, verleihe mir und gib (mir) einen Platz im Paradies als Vergeltung dafür, dass, als Abriman und die Dēvs den Wind betrogen und sagten: nichts gibt es in der Welt von deiner Stärke und Kraft, und nun sagt Karšāsp zu den Menschen: nichts gibt es in der Welt von meiner Stärke, und dich hält er nicht für mächtig und sichselbst hält er für stärker. Der Wind wurde durch die Rede Ahrimans' und der Dēvs betrogen und kam so ungestüm hervor, dass er jeden Berg, der auf dem Wege war, in eine Ebene verwandelte, alle Baumstämme und Bäume entwurzelte und ausriss und bei seinem Fortgehen mit sich schleppte. Und als er nahe an mich heran kam, war er nicht instande, meinen Fuss von der Stelle zu bringen. Ich aber griff den himmlischen Wind und mit meiner eigenen Kraft stiess ich ihn weg.



bis dass er das Versprechen  
gab: ich werde wieder unter die  
Erde gehen und die Tat tun,  
die Ōhrmazd und die Amšaspan-  
den mir befohlen haben.

Rivāyats ed. Spiegel Trad.  
Lit. S. 341 f.

Hier ist nicht sehr viel von der Bedeutung Vātas bewahrt. Man versteht nicht recht, warum Vāt über das Verhalten Kərəsāspas so heftig ergrimmt, denn die Worte der Pehleviversion: *n tō-ič kē vāt hāh, at tar mēnēt*, fehlen.

Hierin liegt aber gerade die ganze Motivierung: Er ist der Wind, *vāt*, und darum der souveräne Herrscher, der keine selbständige Macht neben sich dulden kann. Dieses ist ausgelassen, ebenso wie die Rolle, die Vāta als Träger des Himmels und der Erde in der Pehleviversion spielt. In der poetischen Version ist diese Rolle wenigstens angedeutet, wenn auch nur in einer sehr unbestimmt gehaltenen Wendung:

بگیتی کنم کار آن سودمند    In der Welt werde ich verrichten  
die nützliche Arbeit,  
که فرموده اند ایزد امشاسپند    die Gott und die Amšaspan-  
befohlen haben.  
ed. Spiegel S. 342. Z. 207.<sup>23</sup>

Schon hierin zeigt sich die mehr zoroastrische Bearbeitung, die auch darin hervortritt, dass hier Ahriman neben die Dēvs tritt, die in der ältesten Fassung des Mythos sicherlich ihre ursprüngliche Bedeutung als Götter hatten (denn: *«Kīrāsāp . . . dēvān u martōmān tar mēnēt; dēvān und martōmān, Götter und Menschen stehen also einander gegenüber»*). Hierdurch bekommt das Wort «Dēvān» eine andere Bedeutungsnuance. *Ahriman u dēvān*, bedeutet Ahriman und die Dämonen. Es ist nicht mehr von den Göttern, sondern von Ahriman und seinen Dämonen die Rede. Dieser Wandel in der Ausdrucksweise scheint mir für den Hergang bei der Zoroastrisierung eines nicht-zoroastrischen Stoffes bezeich-

<sup>23</sup> Hier ist also die persische Form mit -p- bewahrt. Vgl. die prosaische Version.

nend zu sein. Die älteste Fassung des Mythos besitzen wir nicht. Man könnte sie vielleicht durch Vergleichung der zwei späteren Versionen rekonstruieren.

Die Bedeutung des Windes im wirtschaftlichen Leben des Volkes hat natürlich auch dazu beigetragen, dem Gotte »Wind« eine überragende Stellung zu sichern. Diese Bedeutung schimmert noch in einer Stelle des Bahman Yašt durch, wo von den kommenden Schreckenszeiten gesagt wird:

*u aṣr i kāmār u vāt i artāk  
pat hangām u ramān i z'ēš  
vārūn kartan nē šāyēt. u hamāk  
asmān aṣr nēzm šapēnēt, u hān  
i garm-vāt u hān i sart-vāt rasēt.  
bar u tōhm i yōrtākūn bē barēt.*

Und die unabhängige Wolke und der gerechte Wind können in ihrer Stunde und Zeit Regen nicht hervorbringen. Und den ganzen Himmel wird die Wolke finster wie die Nacht machen. Und der warme Wind und der kalte Wind kommen hervor und führen Frucht und Saat des Getreides mit sich fort.

K 43 Fol. 268 r Z. 5 ff.

Bahman Yašt II 41—42.<sup>25</sup>

Die vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt aus als die zwei entgegengesetzten Seiten des Windes gesehenen Polaritäten sind *garm-vāt* und *sart-vāt*, der warme und der kalte Wind. Diese Gegenüberstellung findet man auch anderswo:

*u andarvāi adīšuftak u sart  
vāt u garm vāt vazēt.*

Und der Luftkreis ist verworren, und der kalte Wind und der warme Wind fliegen hervor.

Zāmāsp nāmak 26 ed. Bailey BSOS VI S. 57.

Hier wird von der Verwirrung des *andarvāi* gesprochen, und zugleich hören wir, dass *sart-vāt* und *garm-vāt* wehen. Mir scheint es, als müssten wir daraus den Schluss ziehen, dass die Verwirrung im Luftkreise eben diesem Hervorstürmen der beiden entgegengesetzten Winde zuzuschreiben wäre. *Andarvāi* ist ja der *vāt*, der

<sup>25</sup> Übersetzung etwas unsicher. Über *nēzm* siehe Nyberg MO XXIII, 1929 S. 372.



*andar*, d. h. zwischen — im Zwischenraum — ist. Die Winde, die hier erwähnt werden, sind aber zwei Seiten von Vāt d. h. Vāta. Sollte man es hier vielleicht mit dem letzten leisen Nachhall einer mythischen Vorstellung von zwei Gegnern zu tun haben? Dann wäre vāi, d. h. Vayu, als übergreifende Macht gedacht, als Synthese, die die beiden Gegner in sich umschliesst. Die Verknüpfung des Lebens der Menschen mit dem Wind gibt auch dem Winde einen schicksalsmässigen Charakter, wie man aus dem (iran.) Bundahišn sehen kann. Im Yasna heisst es:

<i>yā sraošahe ašpehe</i>	des gerechten Sraoša
<i>yā rašnaoš razištahe</i>	des geradesten Rašnu
<i>yā miθrahe couru gaoyaoitōiž</i>	des weitflurigen Mithra
<i>yā vātahe ašaonō.</i>	des gerechten Vāta.

Yasna 70, 3.

Hier werden die vier Götter Sraoša, Rašnu, Mithra und Vāta zusammen genannt. Vāta erhält hier das Epitheton *ašavan*. In den mittelperanischen Schriften führt Vāta oft den Namen *artāk*. Dieser Terminus findet sich z. B. im Bahmanyāst II, 41: *vāt i artāk*. Der Terminus *artāk* muss dieselbe Bedeutung wie *ašavan* haben. Zarathustra erhält dieses Epitheton (*Artāk Virāz*, S. 203 Anm. 2). Ferner erhalten ja die Fravašis diese Bezeichnung (z. B. Vendidad-Übers.). Als Epitheton kommt das Wort auch Hyātākār i Zarērān vor.<sup>28</sup>

Ich glaube, man könnte hier vielleicht in diesem Epitheton *artāk*, das doch *ašavan* entsprechen muss, eine nähere Charakterisierung des Vāt als einer der guten Schöpfung angehörigen Gottheit sehen. *Vāt i artāk* könnte also ein *Vāi i vēh* entsprechen der Terminus sein. In der Tat treten ja in den Benennungen *garm-vāt* und *sart-vāt* zwei gegensätzliche Seiten seines Wesens zutage.

*Vāt i artāk*, die mittelperanische Abwandlung des awestischen *vāta- ašavan-* würde also jener einen Seite des Windgottes Vāta entsprechen, die mir, auch unter der Benennung *garm-vāt* auftritt. Der böse Aspekt bei Vāta wird im Awesta als *vātju- daēva-* bezeichnet.

<sup>28</sup> Über die Entsprechung *ašavan* ~ *artāk*, vgl. Pagliaro, *Ayātākār i Zarērān*, S. 25 Anm. 1.

*paiti.parane vātim daēvō hača  
mānā hača vīsa hača zantu  
hača daīghu*

Ich gehe dem Daēva Vātya zu  
Leibe: vom Haus aus, vom Dorf  
aus, vom Gau aus, vom Land  
aus.

Vend. 10, 14.

Hier wird *vātya-daēva-* ganz in die Reihe der übrigen Dämonen dieses Abschnittes gestellt. Man hat hier also genau so wie im Fall des Vayu die böswillige Seite der Gottheit zu einem Dämon erniedrigt.

Interessant ist, dass noch bei Firdausi der böse Aspekt des Vāta als *bād i sard* erscheint, unter einer Bezeichnung also, die ganz und gar dem mittelpersischen *sart-vāt* entspricht:

باد سرد  
Von dem Himmelsrund auf dei-  
nen Kopf ein kalter Wind  
Wagt nicht vorüberzugehen am  
Tage des Kampfes.

Šāhnāmāh ed. Vullers I  
S. 47, 7.

Man kann zum Vergleich mit dieser Stelle den Passus im Fravardīn्याst heranziehen, wo Vāta ebenfalls eine entscheidende Rolle im Kampfe spielt.<sup>25</sup> Mit unserer Auffassung von *Sart vāt* als der bösen Wesens-Hälfte des Gottes Vāta stimmt ja hier völlig der unglücksbringende Einfluss überein, der im Kriegsgetümmel anscheinend dem *bād i sard* zugeschrieben wird.<sup>26</sup>

Nicht minder aufschlussreich ist die bemerkenswerte Tatsache, dass man vom dem Wind eines Menschen spricht und damit sein Glück meint. Zwei Beispiele sind sehr bekannt:

خدمت نار سوخرا  
Das Feuer des Sōxra ist aus-  
gelöscht,  
و هبت ریح سابور  
und der Wind des Šāhpur weht.  
JRAS 1900, Nihāyat S. 226.

<sup>25</sup> Der Ausdruck باد دادن im noupers. = verderben, vernichten, eigentlich »dem Winde geben«, könnte vielleicht einen Zusammenhang mit der Stellung Vātas als einer verderbenden Macht haben.

<sup>26</sup> Nach der Firdausi-Stelle zu beurteilen.



Der Wind des Sôzrâ hat aufge-  
hört zu wehen,  
und ein Wind von Seite des  
Mihrân hat geweht.

Tabari S. 885 Nöldeke S. 140.

Wir wollen auch einen Blick auf die mit Vâta zusammenge-  
setzten Eigennamen werfen.

Bašan	Nöldeke Pers. Stud. 15
Bāšōi	Nöldeke Pers. Stud. 15
Bašrawā	Nöldeke Tab. 286
Bāšahū	Justi Ir. Namenbuch 56
Bādrūz	Justi Ir. Namenbuch 56
Wādbōc	Horn Sas. Siegelsteine 31
Behwāt = Vehvāt	Justi Ir. Namenbuch 67
Rašnwad natürlich:	Justi Ir. Namenbuch 259
(Rašnuvāta >) Rašnvāt	
Vāt(a)fradāt(a)	Corolla numismatica Oxf. 1906 Pl. 12—29 passim.
Batiš = Vāta	Justi Ir. Namenbuch. 65
Minōbad = Mēnōk Vāt	Istahri 119, Z. 2.

Den Kult des Windgottes, Vayu oder Vāta, will Nyberg nach dem östlichen Iran verlegen. Er hebt hervor, dass Vāta sich auf den Münzen der indo-skythischen Könige findet,<sup>22</sup> und dass die Formen *apayate* und *vohvaršte*, die in Yašt 15 unter den Epitheta des Vayu genannt werden, auf einen ostiranischen Dialekt hindeuten.<sup>23</sup>

Hinzu kommt noch, dass sowohl Vayu als Vāta ihrem ganzen Wesen nach in das Milieu der ersten zarathustrischen Bewegung hineinzugehören scheinen. Nyberg aber hat zwingend die Gründe zusammengefasst, die die Umgebung Zarathustras nach dem östlichen Iran und zwar nach dem Jaxartes-Gebiete lokalisieren.<sup>24</sup>

Dass wir es hier mit zwei bei verschiedenen iranischen Völkern verehrten Gottheiten zu tun haben, scheint mir — wie bereits

<sup>22</sup> Vgl. S. 220.

<sup>23</sup> Siehe Questions 1931, S. 201, Anm. 4. und S. 219, Anm. 1.

<sup>24</sup> Nyberg S. 248 ff.

gesagt — auch daraus schon ersichtlich, dass die zwei Namen Vayu und Vāta noch in später Zeit bewahrt sind. Dazu kommt, dass jedem dieser Götter ein eigener Kreis von Mythen zugeordnet zu sein scheint. Man wird also den Vāi nach einer anderen Gegend lokalisieren müssen als den Vāta. Beide Gottheiten sind in der mittelpersischen Überlieferung mit zwei verschiedenen altiranischen Helden verknüpft. Vayu wird immer wieder zusammen mit Kai Hōsray genannt, und Vāta erscheint eng mit Kərəsāspa verbunden. Nun gehören aber Kai Hōsray und Kərəsāspa ganz verschiedenen Bezirken der altiranischen Mythenwelt an. Kai Hōsray ist einer der Kayaniden, während Kərəsāspa ein Heros der Kābul-Dynastie ist.<sup>22</sup> Vielleicht ist es also möglich, Vāta nach Zranga-Sagistān zu verlegen. Vayu dagegen muss in der Heimat der Kayaniden gesucht werden, im Fryāna-Stamme.

Kərəsāspa wird immer als der grosse Heros der Kābul-Dynastie betrachtet. Die Könige in Kābulistān haben vielleicht aus den nördlichen Gegenden Stammestraditionen über ihn mitgebracht. Denn gewiss spricht manches dafür, dass Kərəsāspa auch im Fryāna-Stamm verehrt wurde, was aber nicht hindert, dass er in späteren Zeiten in Kābulistān als Heros der herrschenden Dynastie eine starke Stellung hatte. Nun ist die Verehrung Vātas anscheinend in diese Gegenden zu lokalisieren, denn hier kommt er ja auf den Münzen vor. Alle Heroen der iranischen Völker als im Fryāna-Stamm — und nur dort — beheimatet zu betrachten, ist aber nicht notwendig. — Was die Rolle Kərəsāspas als Bekämpfer des Windes betrifft, so kann man unter den Naturvölkern analoge Verhältnisse finden.<sup>23</sup>

Wir wollen schliesslich einige Worte über Ōwāša, die Gottheit des Luftraums, sagen, die mit Vayu und Vāta in nahem Zusammenhang steht.

<sup>22</sup> Vgl. Christensen *Les Kayanides*, S. 99–106, aber vgl. Nyberg S. 261.

<sup>23</sup> Vgl. Frazer. *The golden Bough*, I S. 327 ff.



### 3. *θwāša-*

*θwāša* bedeutet »der Luftraum«. <sup>24</sup> Damit wird also der Himmelsraum bezeichnet. Wenn in der Vendidad-Stelle 19, 13 gesagt wird:

<i>nizhayaŋuha tū zaraθuštra</i>	Rufe herab, du Zarathustra,
<i>θwāšahe xʾadātāhe</i>	den selbstherrschenden <i>θwāša</i> ,
<i>zrēnāhe akurānāhe</i>	die unbegrenzte Zeit,
<i>vayuoš uparō.kairyehe</i>	den übermächtigen Wind!

so wird das in der Pehleviübersetzung in folgender Weise wiedergegeben:

<i>be xʾānāh tō Zartušt spāš i</i>	Du Zartušt, rufe an Spāš, den
<i>xʾatāt, ē xʾatātih ēt kū pat hān</i>	Selbstherrscher; d. i. das Selbst-
<i>*i.š andar xʾēškūrih aš hac be</i>	herrschartum besteht darin, dass
<i>ēis andar nē apāyēt, zamān</i>	er beim Ausüben des ihm zukom-
<i>⟨i⟩ akanūrak, vōi ⟨i⟩ aparkūr.</i>	menden Handelns von aussen
	nichts nötig hat, die unbegrenzte
	Zeit und den übermächtigen
	Wind.

Vendidad ed. Spiegel S.

113, Z. 15 ff.

Wir sehen hier, dass *θwāša* in der Tradition wirklich als souveräner Herrscher aufgefasst wurde. Eine andere Übersetzung lehrt uns, dass der Tradition nach *θwāša* für das Himmelsgewölbe, *spīhr*, gehalten wurde. <sup>25</sup> Aus dem Awesta selbst ist nicht zu entscheiden, ob dies richtig ist, denn dem *θwāša*, der überhaupt nur an einigen Stellen des Awesta genannt wird (Sühr. 1, 21; 2, 21; Ny.

<sup>24</sup> Eigentlich = *θwāša* »der eilige«. Afr. Wh. Sp. 797.

<sup>25</sup> Die von Spiegel, Die traditionelle Literatur, S. 295, 44 mitgeteilte

andere Pehleviübers. hat statt ~~spāš~~ hier ~~spāš~~ = *spīhr*.

1, 8; Y. 21, 10; Yt. 10, 66; V. 19, 13), sind dort keine konkreten Züge verliehen. Aber der Kontext ist von Wichtigkeit. In Verbindung mit *θwāša* werden nämlich andere Gottheiten genannt, deren Wesen wir besser kennen, und so ist man wohl zu der Interpretation berechtigt, dass ebenso wie die genannten Götter Zervan, Vayu und Mithra auch *θwāša* als eine grosse Himmels-gottheit von Schicksalscharakter aufzufassen ist. So urteilt auch Spiegel.<sup>50</sup>

Dass wirklich in der späteren Tradition *θwāša* als eine Himmels-gottheit und zwar als *spīhr* gedacht wurde, geht aus einem sehr wichtigen Passus im grossen Bundahišn hervor, auf den Darmesteter die Aufmerksamkeit gelenkt hat<sup>51</sup>:

*Rām i vai i vēh <i> dērang-χʾatūi*  
*gōšet. χʾat ast Vāi i dērang-*  
*χʾatūi kē andar menākān artēš-*  
*tārān-sardārīh χʾēškārīh, dāret,*  
*u ravān i ahraavān kā pat Cīn-*  
*vattarak vīfīrēt. Vāi i vēh dast*  
*apar girēt avi hān i χʾēš-gūs*  
*harēt. ē rād Rām gōšet ē rā-*  
*mīšn-dātār o hamāk dahišn, kē ē*  
*Vāi i vattar gyān hac tan bē*  
*zanēt avē i Vāi i vēh bē [pat]*  
*patīrēt χʾarsandīh bē dahēt hac*  
*hān ramān u brīn spīhr Zuvān*  
*ēiγōn gōšet ku Spīhr i χʾatūi*  
*\*i Zuvān i akumārak u Zur-*  
*vān \*i dērang-χʾatūi. Spīhr hān*  
*i kē nīvakīh baxīēt u ē χʾatāyīh*  
*pātīχāhīh ēiγōn vāstryōšān gē-*  
*hān varzēd avē ē baxtārīh kunēt.*  
*... kē vēs dahēt «nīvakīh» u kē*  
*kam dahēt «vat-spīhr» χʾānēd.*  
*hān-ē i baxtīšn pat ramān rusēt*  
*kē Vāi <i> dērang-χʾatūi hast.*

Rām ist der, den man Vāi i vēh, den langherrschenden nennt. Er selbst ist der langherrschende Vāi, der unter den Himmlischen zur Aufgabe hat, die Krieger zu führen. Und wenn die Seelen der Frommen die Cinvatbrücke überschreiten, nimmt Vāi i vēh sie bei der Hand und führt sie an ihren Ort. Man nennt ihn Rām, weil er die Freude (*rāmīšn*) der ganzen Schöpfung gibt. Wenn Vāi i vattar dem Körper das Leben nimmt, nimmt es Vāi i vēh entgegen und gibt Resignation gegen das von dem Himmel und der Zeit bestimmte Los. Wie es gesagt ist: »der Himmel, der Selbstherrscher, die unbegrenzte Zeit, die langherrschende Zeit«. Der Himmel ist der, welcher das Gute ausstellt, und sein Selbstherrschertum ist unumschränkte Gewalt. Wenn die Bauern die

<sup>50</sup> Er. Altert. k. II, S. 16.

<sup>51</sup> Übersetzt von ihm ZA II, S. 305 ff.



Welt pflegen, dann besorgt grade er die Austeilung . . . Wenn der Himmel mehr gibt nennt man ihn »Güte«, wenn er weniger gibt, »den bösen Himmel«. Diese Austeilung geschieht durch die Zeit (*zamān*), die der langherrschende Vāi ist.

Bund. Fol. 85 a Z. 4 ff.;  
A. 166.

Wir haben schon weiter oben bemerkt, dass der Windgott vielleicht auch als Gott der Krieger aufgefasst werden konnte.<sup>28</sup> Wir fanden, dass die ganze Schilderung seiner Wirksamkeit darauf hindeutete. Hier sehen wir nun, dass er ausdrücklich als der Oberste der Krieger genannt wird. Den Gott Vayu kann man also getrost als einen Gott der Krieger bezeichnen. Der kriegerische Charakter dieses Gottes, mag er nun dem Namen nach als Vayu oder als Vāta auftreten, hängt indessen unserer Meinung nach mit seinem Schicksalscharakter zusammen. Wir werden das in einer zusammenfassenden Darstellung näher erörtern.

Der Text, den wir soeben angeführt haben, ist in manchem Hinblick interessant. So finden wir, dass sich hier eine ausgleichende theologische Spekulation kundgibt, denn die Zeit und der langherrschende Wind werden miteinander identifiziert. Wir bemerken dazu, dass der Wind hier als *vāi i dērang z'atāi* bezeichnet ist. Es ist also der souveräne Herrscher, der gemeint ist. Dieser steht in einem eigentümlichen Zusammenhang auch mit dem Himmel, der hier unter seinen zwei Aspekten genannt wird.<sup>29</sup> Der Himmel teilt viel oder wenig aus. Wenn wir den Passus in Bahman Yašt richtig gedeutet haben, so hat man sich den Wind, Vāta, als auch wirtschaftlich gesehen gut oder böse gedacht. Möglicherweise hat dies Tendenzen gestärkt, die auf jenen Ausgleich hinzzielten.

Der oben gebotene Text ist für die Kenntnis und Erkenntnis der ausgleichenden Spekulation bedeutsam. Er zeigt, wie man alle

<sup>28</sup> Siehe S. 210.

<sup>29</sup> Vgl. S. 231 f.; 305 f.

die verschiedenen Schicksalsgottheiten miteinander auszugleichen suchte. Nyberg sagte noch in seinen *Questions*: »A côté de Zurvān, on trouve souvent un dieu d'un rang aussi élevé, appelé *Vayu*, probablement aussi *Ōvāša*; le rapport entre Zurvān et Vayu n'est pas tout à fait clair; peut-être s'agit-il tout simplement de deux aspects de la même figure, peut-être aussi faut-il songer à deux divinités originellement différentes, mais amalgamées l'une à l'autre par un procès syncrétiste.«<sup>11</sup> Dass nur die erste von ihm gebotene Lösung das richtige trifft weist Nyberg selbst in seiner neuen Arbeit mehrfach nach.<sup>12</sup> Einen guten Einblick in eben jenen Synkretisierungs-Prozess, durch den Vayu mit Zervan gleichgesetzt wird, gibt uns der Text aus Bundahišn. Auf die Frage, wie ein solcher ausgleichender Versuch aufkommen konnte, wollen wir später eingehen.

<sup>11</sup> *Questions* 1931, S. 240.

<sup>12</sup> Nyberg S. 75; 300 f.



## KAP. IV.

### Ahura Mazdah.

Dem Himmelsgott Ahura Mazdah hat Darmesteter eine eingehende Darstellung zuteil werden lassen, der wir uns, was die naturhafte Seite des Gottesbildes betrifft, im allgemeinen anschliessen können. Das Naturhafte bei Ahura Mazdah tritt schon in der Anrufung in Yasna 1. deutlich zutage:

<i>nicaēdayemī hankōrayemī</i>	Ich widme, ich vollziehe
<i>daθušō uhurahe mazdā</i>	für Ahura Mazdah, den Schöpfer,
<i>raēvatō xʾarəmayuhatō</i>	den reichen, glücksglanzvollen,
<i>mazīštaheča vahīštaheča</i>	den grössten und den besten,
<i>sraēštaheča xraōdīštaheča</i>	den schönsten und den festesten,
<i>xraθwištaheča hukəraptmaheča</i>	den xratu-begabtesten, den wohl- gestaltetsten
<i>ašōt upanōtmaheča</i>	den an Aša höchststehenden.

Yasna 1, 1.

Wie Darmesteter hervorgehoben hat, wird das Epitheton *hukəraptma-* in der Pehleviübersetzung mit den folgenden Worten wiedergegeben:<sup>1</sup>

<i>n karptm, kūš handām evak</i>	d. i. dass seine Glieder
<i>andar dit passačaktm.</i>	wohl proportioniert sind.

Yasna 1, 1 ed. Spiegel S. 51<sup>2</sup>

Weiter ist — wie Darmesteter bemerkt — zu notieren, dass die Epitheta *mazīšta* und *sraēšta-* in derselben Übersetzung folgendermassen wiedergegeben werden:

<sup>1</sup> ZA I, S. 7 f.

<sup>2</sup> Air Wb. s. v. *hukəraptma-* Sp. 1819 gibt *handām evak* & *ditkar passačaktm.*

*masist pat tan-ē*  
*nevaktam pat ditan.*

sehr gross an Körper,  
 sehr schön zu sehen.

Yasna 1, 1 ed. Spiegel S. 71

In der Tradition hat man sich also Ahura Mazda körperlich gedacht. Darum betet man auch seinen Körper an und sagt:

*vīspemā karajē ahurahe mazdā* Wir verehren den ganzen Körper  
*guzamaide* Ahura Mazdahs.

Yasna 71, 4.

und auch

*sraestam at toi kohrpam*  
*kohrpam āvaedayamahi*  
*mazdā ahurā imā rasōō*  
*barzištam barzimanam*  
*avat gōt hearō avātī*

Die schönste Gestalt  
 der Gestalten sprechen wir Dir zu,  
 O, Mazdah Ahura, das Licht hier,  
 das Höchste der Hohen,  
 das, wovon die Sonne, wie gesagt  
 worden ist, stammt.

Yasna 36, 6.<sup>2</sup>

Das gute Metrum berechtigt uns, in diesem Passus auch der Form nach ein Stück alter unverdorbener Überlieferung zu sehen. Aus dieser Stelle geht auch hervor, wie man sich den Körper Ahura Mazdahs gedacht hat: er ist die himmlische Höhe, in der die Sonne strahlt. Weiteres über die körperlichen Eigenschaften Ahura Mazdahs erfahren wir durch einen anderen Text:

*nivādayemi hankūrayemi* . . . Ich widme, ich vollziehe . . .  
*hearōā zšaītahe* für den Sonne-Herrn  
*aurvat. aspāhe* mit schnellen Rossen,  
*dūiθrahe ahurahe mazdā* das Auge Ahura Mazdahs,  
*. . . ahurahe mazdā* . . . des Ahura Mazdah  
*raevatō x'arənaqubātō* des reichen, X'arənah-besitzen-  
 den.

Yasna 1, 11.

Ahura Mazdah ist also der Strahlende und X'arənah-Besitzende und die Sonne ist sein Auge. Von Bedeutung ist ferner der Fravardinyašt, wo gesagt wird:

<sup>2</sup> Metrisch: 6 + 8 + 8 + 8 + 8. Lies *ahura* 4 3-silbig, *barzištam* 4-silbig.



<i>dyhqm raya x'arənanəhača</i>	Durch deren Pracht und Glücksglanz
<i>vidūraem zaraθuštra</i>	halte ich ausgebreitet, Zaratustra,
<i>aom asmanəm yō usča</i>	jenen Himmel, der oben
<i>raoxšno frāderəsrō yō imqm</i>	leuchtend strahlt, der bis zu
<i>zqm āča pairiča būva</i>	dieser Erde hin und um sie hervor
<i>maqaym ahe yaša viš</i>	reicht,
	gerade wie ein Hof,
<i>aēm yō hištaite mainyu.stūtō</i>	er, der von dem Geiste aufgestellt steht,
<i>handraytō dūraēkaranō</i>	fest, mit fernen Enden,
<i>ayayhō kəhrpā x'aēnuhē</i>	von Aussehen wie blanker Stahl,
<i>raščahinō aai θrišva</i>	leuchtend über die Dritteile,
<i>yim mazdā tastē vaγhanəm</i>	den Mazdah angelegt hat als einen Mantel,
<i>stəhrpaēsaγhəm mainyu.tāštəm</i>	(der) sterngeschmückt, geistgeschaffen (ist),
<i>hačimnō miθrō rašnucā</i>	— begleitet von Mithra und Rašnu
<i>ārmaiti tā spəntayā</i>	und der Wirksamen Ārmaiti —
<i>yahmāi nōišt čahmāi naēmanqm</i>	an dem von niemandem der Hälften
<i>karana pairivaenōiθe</i>	beide Enden gesehen werden.

Yašt 13, 2—3.

Mit Recht erhält der Gott, der einen solchen Himmel als Mantel angelegt hat, den vorher (Yasna 1, 1) genannten Namen *xraoθ-dišta*-. Er hat ja den festesten Körper, denn sein Körper ist der Himmel, der *handrayta*- ist (Yašt 13, 2). Darum heisst es auch in den Gathas von *mainyuš spəništō*:

*yō xraoθdištəng asinō vastē*      der die festesten Himmel als Kleid anlegt.

Yasna 30, 5.

Dieser Geist ist Ahura Mazdahs Geist. Also steht dem Gott selbst — dessen Körper der Himmel ist — mit Recht das Epitheton *xraoθdišta* zu.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Wir bemerken hier, dass Yasna 30, 5 vom Geist gesagt wird was Yašt 13, 2 von Ahura Mazdah gilt.

Hieraus ergibt sich uns auch — wie Darmesteter gezeigt hat — das volle Verständnis solcher Stellen wie Yasna 57, 22 und Yašt 13, 81. Darmesteter hat auch die mythischen Züge in Ahura Mazdahs Wesen näher verfolgt und dabei klargelegt, wie sehr der uranische Charakter dieses Gottes auch im Mythos hervortritt.<sup>2</sup>

Ahura Mazdahs Sohn ist nämlich Ātar, das (vom Himmel im Blitz herniederfahrende) Feuer, und zu Frauen hat er die Āpō, die Gewässer. So wird Ātar gewöhnlich »Sohn Ahura Mazdahs« genannt oder auch »Ahura Mazdahs Ātar« — *ōdrō ahurahe mazdā puštra*, Yasna 3, 2; *ātarō mazdā ahurahe*, Yašt 10, 3.

Der in der Gestalt Ahura Mazdahs ursprünglich enthaltene atmosphärische Wesensteil ist also in der späteren Tradition nicht ganz verloren gegangen. Er wird von ihr aber als gesonderte Erscheinung, als der Sohn Ātar aufgefasst. Von diesem heisst es:

*u ātaṣō i Ōhrmazd i matārtom  
haē hān amahraspandān, daṣṣak  
ē ē ē har dō mat estēt, \*ménokān  
u getāh, ṣ\*arak (u) brih.*

Und Ōhrmazd's Feuer ist der schnellste am Kommen von den Ahmahraspanden, (seine) Aufgabe ist es, dass er in den beiden (Welten) kommt, der himmlischen und der irdischen, als Funke und als Blitz.

Yasna 1, 2 ed. Spiegel S. 71, 6.

Denn als solcher bekämpft er den Drachen Dahāka (Yašt 19, 46 ff.).<sup>3</sup> Ātar ist auch Apām napāt, oder besser gesagt: Apām napāt ist Ātar, denn er ist einer seiner Aspekte: das Feuer in Gestalt des in den regentragenden Wolken geborenen Blitzes. Wie Darmesteter bemerkt, wird darum der Bekämpfer des Drachens Dahāka bald Ātar, bald Apām napāt genannt.<sup>4</sup> Das Feuer ist also der Sohn des Himmels — d. h. des Ahura Mazdah — und der in den Wolken enthaltenen Himmels-Gewässer, der Ahurānis. Die Gewässer sind ja — wie oben bereits gesagt — Ahura Mazdahs Frauen.

<sup>2</sup> Ormazd et Ahriman, S. 33 ff.

<sup>3</sup> ib. S. 33 h.

<sup>4</sup> ib. S. 34 f.



Wir haben es hier mit den letzten spärlichen Resten einer ursprünglich wohl sehr reichen Ahura Mazda-Mythologie zu tun. Diese Mythologie ist uranisch. So wie Ahura Mazda sind auch die Glieder seiner Familie den himmlischen Bezirken zugehörig. Er selbst wird als der unendliche Himmel gedacht. Er hat ja als Mantel den Himmel *yahmāi nōit čahmāi naēmanqm karana pairi-vaēnōide* (Yašt 13, 3). Darum heisst es auch mit Recht im Bundahišn:

*Ōhrmazd būlistik pat harvisp-ākēsih u rōhīh zamān ī aka-nārak andar rōšnīh hame būt hān rōšnīh gās u gyāk ī Ōhrmazd; hast kē asar rōšnīh gōpēt.*

Ōhrmazd als der Höchste mit Allwissenheit und Güte war immerwährend der an der höchsten Stelle im Lichte; unbegrenzte Zeit; jenes Licht ist Ōhrmazds Ort und Platz; einige nennen es das anfangslose Licht.

Bund. A. 2 Z. 12 ff.

Dieses Licht ist das Himmelslicht, denn Ōhrmazd ist *būlistik*. Dass dieses Licht *asar*, anfangslos, ewig ist, stimmt, wie Darmesteter bemerkt hat, damit überein, dass am Himmel »von niemandem der Hälften beide Enden gesehen werden (Yašt 13, 3)«. Dass die Vorstellung von der Unendlichkeit des Himmelslichtes in altiranischer Zeit lebendig war, scheint somit belegt. Ōhrmazd ist von Anfang an als der ewige Himmelsgott gedacht worden. Von seinem eigentlichen Wesen erhalten wir einen Eindruck aus dem Hormizd-Yašt. Zu der Form der angeführten Verse sind die Ausführungen Nybergs zu vergleichen.<sup>6</sup> Die §§ 12—15, die als »später hinzugefügt« bezeichnet werden,<sup>7</sup> wird man, wenn man sich den Erwägungen Nyberg's zu Yt. 15 anschliesst, vielleicht gerade als den ältesten Teil ansehen müssen. Dort finden wir die folgenden Epitheta des Ahura Mazda aufgezählt:

*pōyūša ahmī dātāca*

Der Hüter bin ich und der  
Schöpfer

<sup>6</sup> Questions S. 200 ff. Es scheint, als ob eine Art Reim hier vorkomme, vgl. die Worte *pōyūša* — *mainyūša*, *dātāca* — *brātāca* — *šnūštāca*; und weiter die Endungen auf — *tmo* — *tma* und — *daršta*, — *darštama*.

<sup>7</sup> Lommel, Die Yašt's, S. 13.

*brātōca ahmi znātōca*

Der Schützer bin ich und der  
Kenner

*mainyušca ahmi spantōtmō*

Der wirksamste Geist bin ich

*baēšazya nqma ahmi*

Der Heilende heisse ich

*baēšazyōtmō nqma ahmi*

Der Heilendste heisse ich

*ādrava nqma ahmi*

Feuerpriester heisse ich

*ādravatama nqma ahmi*

Der am meisten Feuerpriester  
heisse ich

*ahura nqma ahmi*

Der Ahura heisse ich

*mazdā nqma ahmi*

Der Mazdah heisse ich

*ašava nqma ahmi*

Der Wahrhaftige heisse ich

*akavastama nqma ahmi*

Der Wahrhaftigste heisse ich

*xʾarmanya nqma ahmi*

Der Glücksglanzvolle heisse ich

*xʾarmanyaštama nqma ahmi*

Der Glücksglanzvollste heisse ich

*pouru.daršta nqma ahmi*

Der Vielsehende heisse ich

*pouru.darštama nqma ahmi*

Der das Meiste Sehende heisse  
ich

*duraedaršta nqma ahmi*

Der in die Ferne Sehende heisse  
ich

*duraedarštama nqma ahmi*

Der das Fernste Sehende heisse  
ich

*spašta nqma ahmi*

Späher heisse ich

*viša nqma ahmi*

Verfolger heisse ich

*dāta nqma ahmi*

Schöpfer heisse ich

*pāta nqma ahmi*

Wächter heisse ich

*brāta nqma ahmi*

Schützer heisse ich

*znāta nqma ahmi*

Der Wissende heisse ich

*znāišta nqma ahmi*

Der am besten Wissende heisse ich

*fsūmā nqma ahmi*

Viehbesitzer heisse ich

*fsūše.mādra nqma ahmi*

Der Spruch des Viehbesitzers  
heisse ich

*iso.xšādra nqma ahmi*

Der mächtige Herrscher heisse  
ich

*iso.xšādryōtmō nqma ahmi*

Der mächtigste Herrscher heisse  
ich

*nqmō.xšādrō nqma ahmi*

Der milde Herrscher heisse ich

*nqmō.xšādryōtmō nqma ahmi*

Der mildeste Herrscher heisse ich

*adaviš nqma ahmi*

Der nicht Beträgende heisse ich

*vidaviš nqma ahmi*

Der nicht Betrüger heisse ich



<i>paiti.pāyus nāma ahmī</i>	Der Beschützer heisse ich
<i>θbaēšō.taurvō nāma ahmī</i>	Der Feindschaftsüberwinder heisse ich
<i>haθravane nāma ahmī</i>	Der mit einem Schlage Siegende heisse ich
<i>vispavane nāma ahmī</i>	Der alles Besiegende heisse ich
<i>vispatašō nāma ahmī</i>	Der Allschaffende heisse ich
<i>vispazʰāθra nāma ahmī</i>	Der alles Beglückende heisse ich
<i>pouru.χʰāθra nāma ahmī</i>	Der Vielbeglückende heisse ich
<i>χʰāθravā nāma ahmī</i>	Der Glanzvolle heisse ich
<i>vorəzi.saka nāma ahmī</i>	Der wirksame Nützer heisse ich
<i>vorəzi.savā nāma ahmī</i>	Der wirksame Förderer heisse ich
<i>savi nāma ahmī</i>	Der Nützende heisse ich
<i>surā nāma ahmī</i>	Der Held heisse ich
<i>sorišta nāma ahmī</i>	Der Stärkste heisse ich
<i>aša nāma ahmī</i>	Die Wahrheit heisse ich
<i>berəza nāma ahmī</i>	Der Erhabene heisse ich
<i>χʰāθrya nāma ahmī</i>	Der Herrscher heisse ich
<i>χʰāθryōtano nāma ahmī</i>	Der grösste Herrscher heisse ich
<i>hudānuš nāma ahmī</i>	Der Einsichtige heisse ich
<i>hudānuštano nāma ahmī</i>	Der Einsichtigste heisse ich
<i>dūrač.sūka nāma ahmī</i>	Der Weitblickende heisse ich
[ <i>tāsča imā nāmənīš</i> ]	(und das sind meine Namen)

Yašt 1, 12—15.

Wenn wir diese Epitheta einer näheren Prüfung unterwerfen, so finden wir teilweise eine gewisse Übereinstimmung mit den Epitheta des Vayu. Das zeigt die folgende Gegenüberstellung:

<i>Vayu:</i>	<i>Ahura Mazda:</i>
<i>χʰarənā</i>	<i>χʰarənaγha</i>
<i>aīwi.χʰarənā</i>	<i>χʰarənaγhastama</i>
<i>θbaēšō.tarō</i>	<i>θbaēšō.taurvā</i>
<i>haθravana</i>	<i>haθravane</i>
<i>taγmōtano</i>	<i>sorista</i>

Man sieht; nicht nur literarisch, sondern auch inhaltlich gibt es Gemeinsamkeiten in den Ankündigungen Vayus und Ahura Mazdais. Wir können aber in der Auffassung der beiden Gott-

gestalten gewisse Ähnlichkeiten auch dort feststellen, wo diese — formal gesehen — keinen adäquaten Ausdruck gefunden haben, nämlich in all jenen Epitheta, die auf eine Doppelheit des göttlichen Wesens hindeuten. Solche Züge gibt es bei Vayu in Fülle, bei Ahura Mazda dagegen nur sehr selten. Ahura Mazda ist aber zugleich *vispavane* und *vispaṣāūra*, er ist *vīta* und *spašta* ebenso wie z. B. *ōrāta* und *latēšazga*. Die Naturseite des Vayu kommt in solchen Zügen wie Schnelligkeit und dgl. zum Ausdruck. Vayu ist *aurvō*, *aurvīdāmō*, *āyubōzō*, *pāyaozō* und *vīvaozō*. Alle diese Epitheta bezeichnen ihn als den durch die Himmelsregionen dahinbrausenden Wind. Ahura Mazda, der erhabene Himmel, zeigt dagegen andere Züge, die der andersgearteten Naturseite seines Wesens entsprechen. Er ist *pouru.daršta*, *dūraēdaršta*, *spašta*, *pāta*, *šnāta*, *dūraē.sūka*. Er ist *šnāta*, natürlich weil er *pouru.daršta*, *dūraēdaršta*, *dūraē.sūka*, *spašta* und *pāta* ist. Das Wissen kommt vom Sehen und Spähen.

Interessant ist, wie man in der Pehlevitradition das Epitheton *vī-davay* verstanden hat. Es wird dort folgendermassen wiedergegeben:

*yut haē frēp*  
*kē man kāmik frēftan*  
*ṣat frēftak barēt.*

Frei von Betrug,  
 wer mich zu betrügen wünscht  
 wird selbst betrogen

Air Wb. s. v. *vī-davay*  
 Sp. 1443.<sup>10</sup>

Auch in der neupersischen Übersetzung wird dieser Gedanke beibehalten:

جد فریب نام هستم یعنی  
 که مرا فریفتن خواهد خود فرفته  
 شود

«Ohne Betrug» ist mein Name,  
 d. h.  
 wer mich zu betrügen sucht wird  
 selbst betrogen.

Darm. Études Iraniques  
 S. 268 § 14.

Ahura Mazda ist nicht zu betrügen. Wer es versucht, wird selbst betrogen. Dies aber ist ja völlig derselbe Zug, den wir schon

<sup>10</sup> Salemann hat: *kē yut haē frēp ham: kū kē man kāmik frēftan ṣat frēftak barēt*. Über eine Parsenhandschrift, S. 528 § XIV.



bei Mithra gefunden haben. Das Epitheton *adaoyamna*, das immer Mithra beigelegt wird, kommt auch Ahura Mazdah zu, denn:

*adaoyō ahi adaoyo.χratuš*

Untrüglich bist du ja, untrüglichen Verstandes,

*adaoyō vīspō.vīdva.*

Untrüglich, alles wissend.

Yast 12, 1.

Ganz so wie Mithra *adaoyamna* und *vīspō.vīdva* ist, wird auch Ahura Mazdah hier »untrüglich« und »alles wissend« genannt. Was darunter zu verstehen ist, geht aus der Erklärung in der Pehlevitradition hervor. Ahura Mazdahs Wesen ist hier ganz wie das Mithras gedacht, und wir verweisen auf unsere Ausführungen über Mithra.<sup>11</sup> Ahura Mazdah enthüllt also hier eine entschieden schicksalsgestaltende Funktion seiner Gottesmacht:

*yāzdahom kē pat hān ham af-  
zūnik*

Der elfte besteht darin, dass ich der Überreiche bin,

[*kū hač ēiš i vaš ēiš(i)vēš af-  
zūtan dānam*].

d. h. aus etwas viel etwas mehr verstehe ich zu vermehren.

Zand i Khürtak Avistāk  
S. 87.<sup>12</sup>

یازدهم افزاینده

Der elfte ist: der Vermehrer bin ich

از آنکه چیز بسیار چیز افزاینده

aus etwas wenig etwas viel vermehre ich.

Etudes Ir. S. 264 § 8.

*vahūrdahom kē pat hān ham yut-  
bēš.*

Der vierzehnte besteht, darin dass ich ohne Leid bin,

[*kū-m bēš hačāš nēst. hač kē  
ētōn*

[d. h. Leid habe ich nicht davon.

Einige sagen so:

*gōšēt \*kū bēš hač marfōmān  
yutāk kunam*].

das Leid mache ich von den Menschen getrennt].

Zand i Khürtak Avistāk  
S. 88.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> S. 122 f.

<sup>12</sup> Mein Text ist eklektisch. Sowohl der Herausgeber als Salemann bieten ziemlich unverständliche Textgestaltungen.

<sup>13</sup> Der Text hat *kē* statt *kū*.

چهاردهم که عشم جد بیش معنی  
 بیش از مردمان را جدا کنم

Der vierzehnte ist: ohne Unheil  
 d. h.  
 Das Unheil entferne ich von den  
 Menschen.

Études Ir. S. 265 § 8.

šāzdahom āškāvak āmārenitār  
 [kū kār u kīrpak u viñās āmār  
 ō(h) kunam].

Der sechzehnte: der offenbare  
 Rechenschaftshalter  
 [d. h. über Tat, Tugend und Sünde  
 halte ich Rechenschaft].

Zand i Khūrtak Avistāk  
 S. 88.

šnāsak ham [kū sūt u ziyān  
 u ziyān sūt andar dānam].

Wissend bin ich [d. h. Nutzen und  
 Schaden  
 und Schaden (und) Nutzen kenne  
 ich].

Zand i Khūrtak Avistāk  
 S. 91.

سود و زیان بدانم      Nutzen und Schaden kenne ich.  
 Études Ir. S. 267 § 13.

In der neupersischen Übersetzung des Hormizdyašt wird von Ohrmazd gesagt:

»Und sein Ort und Religion und Zeit waren immer und sind für immer und aus der Stelle ... ist es deutlich: *misvānahe gātvahe xʷadātahe*.«<sup>14</sup>

Darmesteter übersetzt die Vendidadstelle: »le lieu souverain qui produit continuellement le bien«, und fügt hinzu: »et cette épithète de *havadāta* souverain, est une épithète réservée au ciel et aux formes du ciel. Le *miçvāna gātva* n'est donc qu'un autre nom de l'espace céleste, siège d'Ormazd, comme la lumière infinie» (*anayra raočā*).<sup>15</sup>

Darmesteter weist in diesem Zusammenhang auf eine Stelle im Bundahišn hin, die von entscheidender Bedeutung ist:

<sup>14</sup> Dann folgt das Zitat, das aus Vendidad XIX, 36 stammt.

<sup>15</sup> Études iraniennes II, S. 271. *misvānahe gātūm xʷadātem* bedeutet ja eigentlich: »der Ort der Gemischten, der Selbstherrschers«, siehe Air. Wh. Sp. 1187.



*Ōhrmazd bālistik pat harvisp-ākūsih u vehih zamān i akanōrak andar rōšnīh hamē būt. hān rōšnīh gōs u gyāk i Ōhrmazd; hast kē asar rōšnīh gōpēt. hān harvisp-ākūsih u vehih gyāmak i Ōhrmazd; hast kē dēn gōpēt. dēn ham har 2, vīdūrišn ēvak. hān i gyāmak; zamān akanōrak, rīyōn Ōhrmazd vehih u dēn zamān i Ōhrmazd būt u hast u hamē barēt.*

Ōhrmazd als der Höchste mit Allwissenheit und Güte war immerwährend im Lichte die unbegrenzte Zeit. Jenes Licht ist Ōhrmazds Ort und Platz. Einige nennen es das anfangslose Licht. Jene Allwissenheit und Güte ist das Gewand Ōhrmazds. Einige nennen es die Religion. Beide sind die Religion. Die Erklärung ist eine. Die Zeit des Gewandes ist unbegrenzt, da Ōhrmazds Güte und Religion die Zeit Ōhrmazds war und ist und immer sein wird.

Bund. A. 2 Z. 12 ff.

In dieser Darstellung, die mit exegetischen Bemerkungen, durch *hast kē* eingeleitet, versehen ist,<sup>19</sup> sind der Luftraum, das unendliche Licht und die unendliche Zeit nicht der höchste Gott, sondern lediglich Attribute, mit denen der höchste und eigentlich einzige Gott ausgestattet wird. Es ist leicht zu sehen, wie sich hier der Wunsch aussert, Gott von naturalistischen Anschauungen frei zu machen. Gott ist nun nicht mehr der unendliche Himmel und die ewige Zeit, sondern er thront im Himmel seit ewiger Zeit.

In dem angeführten Abschnitt bemerkt man sofort die Bestrebung, Ōhrmazd an die Stelle der Zeit zu setzen. Es scheint mir, als ob der erste Satz sich viel natürlicher auffassen liesse, wenn man Ōhrmazd weglässt und folgendermassen übersetzt: »Der Höchste mit Allwissenheit und Güte war immerwährend im Lichte die unbegrenzte Zeit«, d. h. die unbegrenzte Zeit war der Höchste. Durch Hinzufügung von Ōhrmazd ist dann nachträglich dieser als der Höchste proklamiert worden. Auf ähnliche Weise ist, glaube ich, der Name Ōhrmazds auch in der Fortsetzung hier und da eingefügt worden, wodurch der ganze Text auf ihn hin transponiert wurde.

<sup>19</sup> Dies ist ja die gewöhnliche Form des Anföhrens in der Exegese, siehe z. B. Spiegel, Die traditionelle Literatur, S. 73.

Wie wir später sehen werden, existierte im alten Iran ein Gott »Himmel«, Asmān. Auch dieser wird natürlich im Synkretismus der späteren Zeiten mit Ahura Mazdah verknüpft, indem er ganz so wie Vayu<sup>12</sup> zu einem Kleid Ōhrmazds umgedeutet wird. Schon im Fravardinyašt wurde ja — wie wir sahen — vom Himmel als dem Kleid oder Mantel Ahura Mazdahs gesprochen. Die Vorstellung selbst geht somit auf älteste Zeit zurück. Sie bot sich zwanglos an, als man eines Bildes bedurfte, um das Verhältnis zwischen dem Himmels-gott und dem Himmel klar und anschaulich zu illustrieren. Man konnte da die alte Auffassung vom Himmel als dem Kleid des Gottes beibehalten. Dies tritt im Dēnkart deutlich zutage:

*asmān man hast vastrak, kē  
fratom frātē bñhēnūt haē hām i  
\*gētikān (i) \*gētēh, kē pat hām  
\*sang (i) apar harēisp sang be  
dāt ēstet, ku-š hamāk gōhr anlar  
pēsīt ēstēt.*

Der Himmel ist mein Kleid, er  
der zuerst geschaffen wurde von  
den irdischen der Welt, der mit  
dem Stein, der über jedem Stein  
geschaffen ist, versehen ist, d. h.  
mit jedem Edelstein ist er ge-  
schmückt.

Dēnkart IX, 30, 7.

Madan S. 829 Z. 15 ff.<sup>13</sup>

Wieder finden wir hier das Bestreben, Ōhrmazd als den einzigen Himmels-gott darzustellen. Zugleich aber sehen wir, wie sich noch im Dēnkart Reste der alten naturalistischen Auffassung vom Wesen Ōhrmazds erhalten haben. Hier ist der Himmel zwar nicht mehr des Gottes Körper — wie im Avesta — wohl aber sein Gewand.<sup>14</sup> Spätere Spekulation hebt dann die Identifikation des Gottes mit dem Himmel völlig auf und weist ihm den Himmel nur noch als Wohnstätte an. Weil es in der Diskussion über das Wesen der Hochgötter eine umstrittene Frage geblieben ist, ob die Naturvölker den höchsten Gott mit dem Himmel gleichsetzten oder ihn nur dort oben wohnend dachten, ist es von entscheidender Be-

<sup>12</sup> Siehe S. 247.

<sup>13</sup> Zum Text: sang ist geschrieben 𐬎𐬀, wie oft im Vendidad Pehl. übers.

<sup>14</sup> Vgl. S. 237.



deutung, feststellen zu können, dass wir in Iran die ganze Entwicklung von der einen Vorstellung zur andern — über gewisse Zwischenstufen hinweg — überblicken können. Wir werden in der Zusammenfassung auf diese Frage noch zurückkommen.

Wir haben also in unsern Texten mehrfach die Aussage angetroffen, dass Ahura Mazda sich den Himmel als ein Kleid anlegt, wobei auch das Aussehen dieses Kleides geschildert wird. Diese Idee scheint sehr beliebt zu sein, sobald es gilt, sich das komplexe Wesen des höchsten Gottes irgendwie zu veranschaulichen. Wir sehen uns hier von neuem auf einen Text hingewiesen, dem wir bereits in dem Vayu gewidmeten Kapitel unsere Aufmerksamkeit zuwandten:

*kā ganāk-mēnōk ō pityārak mat, Ōhrmazd zamān i dērang-χʾatūi brīhēnī pat mat tan i \*15-sālak* *<i>* rōšn i spēt-dōisr i buland, amāvand, kēš amāvandih haē hunarāvandih, nē haē duših u stahmakih. uš χʾat patmōčan i spēt patmōzt, \*brahmak i āsrōnih dāt, ē hamē dānākih apāk āsrōnān kē ō kasōn nīmūtār, har kas haēš āmōztār hēnd. Ōhrmazd-ē χʾēškārīh dām-dahišnīh bāt; dām pat dānākih šāyēt dātān; ēt rād brahmak i dānākān patmōzt, *<i>* haē āsrōnih. Vāi i vōh, yūmak i zarrēn semēn gōhr-pešit u \*ūlgonakān vus rang patmōzt, brahmak i artēšlārīh, ē apar raftār haē pas *<i>* dušmanān pat pityārak zatan u dām pānakih kartan, ēyōn gōftē kū vūi hān *<i>* andar har dō dām pityār bē barēt χʾēškārīh, ēš dāt spēnāk-mēnōk kē-ē ganāk-mēnōk, pat en kū kē artik sar bē kunēt, dām i Ōhr-

Als der böse Geist zur Gegnerschaft kam, schuf Ōhrmazd die langherrschende Zeit mit dem Körper eines 15-jährigen Mannes, leuchtend, mit hellen Augen, hochgewachsen, stark, dessen Stärke aus Tüchtigkeit stammt, nicht aus Bösartigkeit oder Gewalttätigkeit. Und selbst bekleidete er sich mit einem weissen Kleid, dem von dem Priesterstand getragenen Anzug, denn alles Wissen ist bei den Priestern, die die Lehrer der Menschen sind, alle holen von ihnen Unterricht. Das eigene Werk Ōhrmazds war die Schöpfung. Die Schöpfung muss man durch Weisheit schöpfen; darum bekleidete er sich mit dem Kleid der Weisen, die der Priesterstand sind. Er zog an Vāi i vōh ein Gewand aus Gold und Silber, mit Edelsteinen besetzt und von roter Farbe den Anzug des Kriegerstandes, der die Feinde verfolgt, zum Töten

*mazd hamē afzūyēt, hān <i> ganāk-mēnōk apasihēnēt. hāt zamān brihenišnih spihr u zur-vān <i> derungxʼatāi tan bayē-baytīh.*

*u-š palmōšan i xšēnēn patmōzt, brahmak i vāstryōših dāšt, ē-š nēcak-baytārīh <i> gehān xʼēš-kūrih, ōyōn ēyōn vāstryōšān gehān varzitan passadakhā bē dāt.*

des Gegners und zur Beschützung der Schöpfung, wie es gesagt ist: Von der Vorherbestimmung der Zeit sind das Himmelsgewölbe und der langherrschende Zervan, und das бага-geschaffene Los des Körpers.

Und ein blaues Kleid zog er an, den von dem Bauernstand getragenen Anzug, denn sein besonderes Handeln ist die Güter-Austeilung in der Welt, ganz wie die Bauern geschaffen sind, die Welt in geeigneter Weise zu bestellen.

Bundahišn Fol. 17 b Z. 5 ff.;

A. 31.

Wir hören also hier, dass Ohrmazd sich drei Gewänder anzieht. Es sind dies die Kleider der drei verschiedenen arischen Stände, der Priester, der Krieger und der Bauern. Dadurch hat er sich alle Wirksamkeit in der Welt zu eigen gemacht. Er umspannt alles Geschehen. Wirklich alles Geschehen? Augenscheinlich wendet er sich nur den guten, ehrlichen, positiven Tätigkeiten zu, denn es werden nur die entsprechenden Wirkungskreise aufgezählt. Interessant ist, dass seine Person mit Vāi ī vēh identifiziert wird. Hierüber haben wir schon gesprochen.<sup>20</sup>

Ohrmazd tritt uns in diesem Stück als ein typischer Priester-gott entgegen. Das Kleid des Priesterstandes wird an erster Stelle genannt. Und es ist eben dank dieses Gewandes, dass der Gott sein eigentliches Werk, die Schöpfung, vollenden kann, denn der Priester verfügt über Weisheit, und nur durch Weisheit ist das Schöpfungswerk zu vollbringen. Wir wollen später auf diese Frage noch zurückkommen<sup>21</sup> und uns hier auf die Bemerkung beschränken, dass dieses Motiv — die Einkleidung des Gottes in verschiedene Gewänder, die ihn sichtlich als den wirksamen, in der Welt handelnden Gott kennzeichnen sollen — höchst beliebt gewesen zu sein scheint. Wir werden nämlich dem gleichen Motiv

<sup>20</sup> Siehe S. 207.

<sup>21</sup> Siehe Kap. VIII, 3.



auch bei der Schilderung Zervans begegnen, dort aber charakteristischerweise in wesentlich anderer Ausgestaltung.<sup>22</sup>

Wie wir im vorhergehenden gesehen haben, wird die Naturseite des Ahura Mazda in einem Teil seiner Epitheta deutlich zum Ausdruck gebracht. Er wird dort als der Himmel, der alles überschauende, überallhin spähende apostrophiert. Dieses Bild stimmt völlig mit demjenigen überein, das wir hier von Ahura Mazda als Himmelsgott entworfen haben. Wir haben auch von einer Doppelheit seines Wesens gesprochen und sagten, dass auch sie in seinen Epitheta zum Vorschein komme. Diese Doppelheit finden wir in Yasna 30, 3, 5 begründet, wo es heisst:

*aŋ tã mainyuš \*paouruyē, yā yēmā \*xʾafnā asreūtām,  
manahicā vačahicā šyaoðanōi hī vahyō ak-mēā:  
āscā hudāyhō arš višyātū nōi dušdāyhō.*

Yasna 30, 3.

*ayē \*mainivā varatā yō drəgēvā atistā varayō  
akom mainyuš spənīktō, yō xraoðdištəng asəno vātē,  
yaocē xšnaokən ahurəm haibyaš šyaoðanōiš fraorəš mazdəm.*

Yasna 30, 5.

Von der späteren Tradition der sassanidischen und nachsassanidischen Zeit, ist diese Stelle zwar dahin gedeutet worden, dass die Zwillinge Ōhrmazd und Ahriman seien.<sup>23</sup> Hier aber scheint die noch spätere Auslegung das Richtige getroffen zu haben. »Ahriman, so glauben die meisten Parsen, ist nicht der direkte Gegner Ōhrmazds in der ältesten zoroastrischen Lehre. Vielmehr gipfelt ihrer Meinung nach die richtige Auslegung der Gathas in der Antithese zwischen *ayra mainyu* und *spənta mainyu* als zwei Geistern, welche einen Teil von Ahura Mazdabs eigenem Wesen ausmachen, und welche sich in widerstrebender Thätigkeit vereinigen ... Auf diese Weise wird also Ayra Mainyu nicht zum Gegner des Ahura Mazda selbst gemacht, sondern zum Gegner Spenta Mainyu, des heiligen Geistes dieses letzteren. Diese Ansicht stützen die Parsen, indem sie Stellen wie z. B. Ys. 43, 16 und Ys. 19, 9 in diesem Sinne auslegen.«<sup>24</sup> Wir wollen diese Texte hier anführen:

<sup>22</sup> Siehe S. 287 ff.

<sup>23</sup> Darm. ZA I, S. 220—221. Die Anmerkungen.

<sup>24</sup> Gr Ir Ph. 2, S. 648.

at, ahurā, hvō mainyūm zara-  
θuštrō  
vrañtē, mazdā, yastē čiščō spā-  
ništō.

Aber, o Ahura, er, Zarathustra,  
er wählt sich jeden deiner heilig-  
sten Geister, o Mazdah.

Yasna 43, 16.

frāmē spangā manivā vacācā  
vispam āsaonō stim haitimcā  
baraintimcā būšgeintimcā.

Der wirksamere der beiden Gei-  
ster rief mir ins Dasein die ge-  
samte Schöpfung des Ašamāssi-  
gen, die ist, wird und sein wird.

Yasna 19, 9.

Wenn man diesen Stellen auch keinen völlig ausschlaggebenden Beweis für die oben zitierte These entnehmen kann, so sprechen doch noch andere Erwägungen für jene Anschauung. Nyberg hat die Stellen Yasna 47, 3 und 45, 2, 4 verglichen und sagt: »Je crois donc extrêmement probable que Yasna 30, 3 et fait allusion à un mythe selon lequel Ahuramazda a engendré deux fils jumeaux, dont l'un, *mainyūš spāništō* ou *spāntō mainyūš* est le fils élu et bien aimé, étant l'esprit même d'Ahuramazda (*tōi mainyūš*, Yasna 33, 9), l'autre *angrō mainyūš* (Ahriman), est mauvais et l'ennemi du bien.«<sup>22</sup>

Nach der Tradition, die Ōhrmazd als ein Wesen, betrachtet, das in sich sowohl *spānta mainyu* als auch *Ahriman*, *agra mainyu* enthält, muss Ahriman natürlich irgendwie am Wesen Ōhrmazds Anteil haben. Nun sagt aber wirklich Schahrastani, dass es eine Sekte gebe, die behauptet, dass Ahriman von Gott ausgegangen sei:

»Sie stellen zwei Prinzipien auf, Yazdān und Ahriman, und sie sagen, das Yazdān von aller Ewigkeit existiert habe, während Ahriman in der Zeit geschaffen sei. Sie sagen, dass Yazdān in seinem Herzen gedacht habe: 'Wenn ich einen Gegner hätte, von welcher Natur würde er sein?', und dass dieser Gedanke schlecht und mit der Natur des Lichtes unvereinbar sei; darum seien auch die Finsternisse von diesem Gedanken gezeugt und haben den Namen Ahriman.«

Coreton S. V 87; Haarbrücker I S. 276.

<sup>22</sup> Questions 1931, S. 116.



Zwar ist gegenüber der Sekten-Einteilung bei Schahrastani im allgemeinen Vorsicht am Platze,<sup>50</sup> aber jene angeführte einzelne Notiz ist so auffallend, dass man ihr doch wohl Glauben schenken muss, umso mehr, als sie — wie auch Schaefer hervorhebt<sup>51</sup> — mit der modernen persischen Auslegung durchaus in Einklang steht.

Aber noch in einem ganz anderen Sinne ist Ōhrmazd ein Doppelwesen: er ist als mannweiblich gedacht. Dass geht aus der christlichen Polemik hervor, in der gesagt wird: »dann ist er mannweiblich wie sein Vater Zervan«.<sup>52</sup> Wir sehen hier einen im Wesen der Hochgötter immer wiederkehrenden Zug, der ihr komplexes, über alle Gegensätze erhabenes Wesen versinnbildlicht.<sup>53</sup> Mit dem mannweiblichen Ōhrmazd-Bild stimmen — wie Nyberg dargetan hat<sup>54</sup> — auch ganz die folgenden Worte im Bundahīs überein: »Durch die Wertschöpfung hat Ōhrmazd die Stellung als Mutter und Vater der Geschöpfe inne, denn als er die Schöpfung in dem transzendenten Zustande ernährte, da war dies die Mutterschaft, als er aber jene himmlische Welt auf die Stufe der irdischen Welt brachte, wurde er Vater.« (Bd. A 1, 16.)<sup>55</sup> Nun wird ja auch Zervan als mannweiblich vorgestellt. Dies liegt natürlich darin begründet, dass er als *prima causa* gedacht ist.<sup>56</sup> Er ist ja ferner über alle Gegensätze erhaben.<sup>57</sup> Wenn Ōhrmazd als mannweiblich gedacht ist, liegt also wohl gleichfalls die Auffassung zugrunde, dass er als *prima causa* alles hervorgebracht habe. Dann aber müssen auch »die beiden Zwillinge« aus ihm hervorgegangen sein, mit andern Worten: weil er den guten und den bösen Geist aus seinem Inneren hervorgebracht hat, ist er sowohl Vater als Mutter dieser beiden Gegner, bleibt aber selbst hoch über sie und ihren Gegensatz erhoben.

Wir fanden eine merkwürdige Wesens-Übereinstimmung zwischen Vayu und Ahura Mazdah, wir konstatierten, dass Ahura Mazdah

<sup>50</sup> Vgl. Schaefer, Studien z. alt. Synkretismus, S. 236 f.

<sup>51</sup> *ib.* S. 237.

<sup>52</sup> AMS II, S. 592, Z. 41.

<sup>53</sup> Vgl. S. 81 ff.

<sup>54</sup> Questions 1931, S. 83.

<sup>55</sup> Questions 1929, S. 226. »bāt pitar«.

<sup>56</sup> Vgl. S. 274 ff.

<sup>57</sup> Vgl. S. 273.

eigentlich der alte arische Himmels-gott ist, der, wie wir schon mehrfach sahen, seinem Wesen nach zugleich gut und böse ist, wir erfuhren, dass die zwei Geister, die den Welt-Gegensatz bilden, Zwillinge sind, dass der gute von ihnen als mit Ahura Mazdah gewissermassen identisch gedacht ist, dass Schahrastani aber auch Ahriman als aus der Gottheit herstammend bezeichnet, wir fanden schliesslich, dass Öhrmazd als *prima causa* männ-weiblich wie Zervan gedacht ist. Aus alledem ergibt sich unausweichlich der Schluss, dass Ahura Mazdah als Synthese aller Kräfte — der guten und der bösen — und somit als Schicksals-gottheit aufgefasst werden muss. Wir behaupten also, dass Ahura Mazdah vor der Reform Zarathustras als der personifizierte Himmel und als Herr aller Schicksale gedacht wurde, und dass dieser sein Schicksals-Charakter sowohl in den ihm beigelegten Epitheta zutage tritt, als auch darin, dass er der Vater (und die Mutter) des guten und des bösen Geistes ist.

Hinter dem Ahura Mazdah der Gathas verbirgt sich der alte arische Himmels-gott, den wir überall in Iran angetroffen haben. »Mazdah Ahura« (oder »A. M.«) ist ja in Wahrheit innerhalb der Gathas gar nicht der *Name* des höchsten Gottes, sondern eine die wichtigsten Merkmale dieses Gottes, seine Allmacht und seine Weisheit, heraushebende Bezeichnung, die offenbar mit Absicht an die Stelle des ehemaligen mythologischen Namens gesetzt worden ist.<sup>24</sup>

Von der Naturseite des Gottes her wurden wir an seine Schicksalsseite herangeführt, der wir nun unsere Betrachtung zuwenden wollen. Aus den Gathas geht hervor, dass Ahura Mazdah die Entscheidung über das Los des Verstorbenen fällt. Zu ihm leitet die Cinvatbrücke, die zur Seligkeit oder zur Verdammnis führt (Hauptstellen Vend. 19, 29—32; Artäk Virüz 3, 1—7). Wir sehen also, dass Ahura Mazdah, wenn auch nicht unmittelbar, so doch durch die von ihm geschaffene Brücke<sup>25</sup> in das Leben des Einzelnen eingreift. Und zwar im schicksals-schwersten Moment dieses Lebens. Er ist es, der die grosse Entscheidung fällt, der dem Menschen Seligkeit oder Verdammnis zuteilt. Er ist der Herr des Menschenschicksals. In den Pehlevischriften wird das mehrfach

<sup>24</sup> Geiger, *Die Avesta Spantas*, S. 104.

<sup>25</sup> Die Cinvat-Brücke ist Mazdah-geschaffen: »die Seele gelangt ... an die Mazdah-geschaffene Cinvat-Brücke«, Vend. 19, 29.



dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Ahura Mazdah als Gerichtsherr erscheint, der dem Menschen Rechenschaft über Sünde und Tugend abfordert. So heisst es z. B. in der Pehleviübersetzung zum Yasna:

*u andar aẓān pat kunišn-ē* Und in dem Dasein bist du Herr-  
*ẖatāi heh,* scher in bezug auf die Hand-  
 lung

*kū pat viñās u kīrpak āmār* d. h. du machst Rechenschaft  
*kuneh,* über Sünde und Guttat.

Yasna 31, 8 Pehleviüber-  
 setzung ed. Spiegel, 8.

۱۳۴

Öhrmazd fällt also die Entscheidung nach dem Tode des Menschen. Aber auch in diesem Leben lässt er — wenn er es will — den Menschen Glück erringen, und zwar, wie man — zumindest in späterer Zeit — meinte, durch das Fatum.

Yasna 1, 1 wird *vouru.rafnah-* in der Pehleviübersetzung folgendermassen wiedergeben:

*kāmak rāmenitār,* Der nach Willen Freude erteilt  
*kū kasān pat apāyēt pat rāmikā* d. h. die Menschen lässt er nach  
*rāmēnitār,* dem Fatum in Freude gelangen.

Yasna 1, 1 ed. Spiegel 8.

۳۷, 3.<sup>24</sup>

Hier tritt Öhrmazd deutlich als Schicksalsgottheit hervor, denn er beherrscht das Fatum, *apāyēt*.

Ahura Mazdah greift aber auch dadurch besonders in das Leben der Menschen ein, dass er der Gott des Ordals ist. Darüber sagt Zarathustra:

*gūštā yē mantā ašm ahum.biš* bei der Verteilung im Guten  
*vidēā ahurā arəšuxdāi vačayhəm* durch dein rotes Feuer zwischen  
*ẖšayamnō hizdō rasō θwō āθrā* den beiden Gegnern.  
*suzrā mazdā vayhān cidātā*  
*rənyayō* Y. 31, 19.

<sup>24</sup> *rāmēnitār* muss hier, nach dem Zusammenhang zu urteilen, die eigentliche kausative Bedeutung, die den Verben auf — *ənitān* zukommt, haben.

In ähnlichen Wendungen spricht er oft in den Gathas z. B. Y. 31, 3; 47, 6 und 51, 19. Da Nyberg diese Stellen ausführlich behandelt hat, können wir uns damit begnügen, auf die Bedeutung hinzuweisen, die diese Funktion des Gottes für das Gesamtbild seines Wesens hat. Das Eingreifen Ahura Mazdahs vollzieht sich nicht nur bei dem grossen Ordal der Endzeit, obgleich die meisten Stellen darauf hinzielen. Wie Nyberg gezeigt hat, wird in Gatha 51 eine Ordalhandlung des Stammes beschrieben. Es werden dort auch festumrissene Regeln für eine solche Handlung angegeben.<sup>27</sup> Das Ordal als das Gottesurteil entschied ursprünglich zwischen zwei Gegnern und zeigte an, welcher von ihnen das Recht auf seiner Seite hatte. Dadurch trat der Gott als höchster Richter auf. Die Pehleviübersetzung sagt nun:

*st i tō ātaxš i sazr-e, Ōhrmazd,  
vīčārīšn bē dahēt ō patkardārān,  
ku buxt u \*ērizt patāk bē kunet.*

Dieses dein rotes Feuer, Ōhrmazd,  
gibt die Entscheidung für die Pro-  
zessführenden, d. h. den Geret-  
teten und den Preisgegebenen  
macht es offenkundig.

Pehl. Yasna ed. Spiegel  
S. 177, 10, c.

Dass der Gott den Gegnern die ihnen zukommende Vergeltung widerfahren lässt, wird auch deutlich gesagt:

*yam dā mainyu ādrācā  
āšātā čōiš  
rānōibyā xšnūtom.*

Die Vergeltung die du den bei-  
den

Parteien durch (deinen) Mainyu  
und (dein)

Feuer geben und durch Aša an-  
ordnen wirst.

Y. 31, 3.

In der Pehleviübersetzung lautet die entsprechende Stelle folgendermassen:

*kū dāt pat mēnōkik ātaxš u* Wenn es durch das himmlische  
*āšavahišt u t ēāšt ō patkardārān* Feuer und das beste Aša ange-

<sup>27</sup> Nyberg S. 138.



*šnāxtōrik kēt baxt u ərīxt paitāk kart.*

ordnet ist und du die Prozess-führenden Erkennen gelehrt hast, d. h. dass du den Geretteten und den Preisgegebenen offenkundig gemacht hast,

Pehl. Yasna ed. Spiegel

S. 111, 3.

Es ist also Ahura Mazda, der eigentlich das Ordal anordnet (*kaēš-*)<sup>39</sup> und dadurch das den Gegnern Zukommende, das was einem gebührt (*xšnūt-*) ermittelt.<sup>40</sup> Er belehrt sie, wem das Recht zukommt. Es ist die Entscheidung Gottes, die das Urteil fällt. Eigentlich hat kein Sterblicher Recht, ehe der Gott es ihm durch das Ordal zugesprochen und gegeben hat. Darum befindet man sich in einer furchtbaren Abhängigkeit von dem Gott, der das Ordal anordnet und die Entscheidung fällt. Ursprünglich war wohl nur das Feuer-Ordal im Gebrauch. Das Feuer war der einzige Schiedsrichter. Durch das göttliche Element — das man ja als den Sohn Ahura Mazdahs betrachtete<sup>40</sup> — wurde die Entscheidung des Gottes angezeigt und der Wahrspruch Ahura Mazdahs zur Verkündung gebracht.

Es wird betont, dass das Feuer Ahura Mazda gehört (*θwā ādrā suxrā mazdā*). Dieses Feuerordal, bei dem ein Gang durch loderndes Feuer die Schuld oder Unschuld, das Recht oder Unrecht der beiden Parteien erweist, tritt später — in den zoroastrischen Schriften — hinter einer andern Form zurück, bei der geschmolzenes Metall zur Verwendung gelangt. Eine Stelle finden wir aber im Dēnkart, wo Folgendes mitgeteilt wird:

*u apar var ī pat margaržān katām bavēt, u masih u kasih ī var, u ēn-ē kū haē varikān pat \*var katām vāvarikān, apar patmānak ī hīsm u haē katār urvar vch šayēt, u hām-ē čand*

Und über das Ordal des Todes-würdigen, welches es ist, und die Grösse und Kleinheit des Ordals; ferner auch darüber welches von den Ordalmitteln für das Ordal zuverlässig ist. Über das Masa

<sup>39</sup> Air, Wb. Sp. 429 *\*kaēš-* nicht *\*kaēš-*. Die Bedeutung dürfte hier wohl zwischen »struere« und »instruere« liegen.

<sup>40</sup> ib. Sp. 560.

<sup>41</sup> Siehe S. 238.

*afzār u nīrang i andar var  
sōxtan apāyīšnīk, u ēn-ī kū kū  
mart rāstīh i xʿrēš ākās, kū-ē  
ākās, āfayš pat hān i vīrān  
gōšīšn gōšēt kū ē man apar  
mā rav ēē tōžem, aš andar  
šavīšn.*

des Ordalholzes und aus welcher Pflanze es am besten sein muss, und weiter auch dies, wieviel Instrumente und Formeln bei dem Zustandebringen des Ordals notwendig sind. Und ferner über den Fall, dass jemand seine eigene Rechtschaffenheit kennt: wenn er es kennt und das Feuer in der Sprache der Männer sagt: Komme nicht zu mir hin, denn ich strafe; dann soll er darin hineingehen.

Dñk. VIII, 20, 40—42 ed.  
Madan S. 709 Z. 19 ff.

Wie wir sehen, haben wir es hier mit einem Feuerordal zu tun. Bemerkenswert ist die Mahnung, nicht in das Feuer zu treten, die auch an den gerichtet wird, der seine eigene Rechtschaffenheit kennt. Das Ordalfeuer sagt, dass es den Vorwärtsgehenden strafe. Wir gewinnen hier den Eindruck, dass man bei dem Ordal auch das Feuer zu durchschreiten hatte. Das wird auch durch die Angaben bestätigt, die wir aus »Wis und Ramin« erhalten können. Dieses romantische Epos bietet manche wertvollen Hinweise auf Verhältnisse und Anschauungen älterer Zeiten. Bekanntlich wurde es von al-Ğurgānī aus dem Pehlevi ins Neupersische übersetzt. Wir haben also das Recht anzunehmen, dass wir überall dort, wo Einrichtungen, die mit den islamischen Verhältnissen nicht übereinstimmen, geschildert werden, Bestandteile des ursprünglichen Pehleviepos vor uns haben, und wir sind somit berechtigt, diese Schilderungen für unsere Rekonstruktion älterer Vorstellungen zu benutzen. Es folgt hier die Wiedergabe einiger Abschnitte aus »Wis und Ramin«:

کنون من آتشی روشن فروزم

رو بیار مسک و عود سوزم

تو آنجا پیشی دیداران عالم

Nun will ich ein leuchtendes  
Feuer anzünden,

worauf ich in Menge Moschus  
und Aloeholz verbrenne.

Du dort vor den weisen Theolo-  
gen,



بدان آتش بخور سوکند محکم  
هر آن گاهی که تو سوکند خوردی  
روان را از گنه پاکیزه کردی

durch dieses Feuer sollst einen  
festen Eid schwören.  
Sobald du den Eid schwörst,  
machst du deine Seele von Sünde  
rein.

Wie u. Rāmīn ed. Minovi,  
S. ۱۹۱ Z. ۳۳ ff.

ز آتشگاه اختی آتش آورد  
بمیدان آتش چون کوه بر کرد  
بسی از سندل و عودش خورش داد  
بکافور و بمشکش پرورش داد  
زمیدان آتش چون که بر آمد  
که با گردون سروی همبر آمد

Von dem Feuertempel hat er  
einen Feuerbrand gebracht.  
Auf der Rennbahn hat er ein  
Feuer wie ein Berg aufgeschichtet.  
Eine Menge von Sandelholz und  
Aloë gab er ihm als Nahrung.  
Mit Kampfer und Moschus nährte  
er es.  
Von der Rennbahn ragte das  
Feuer wie ein Berg empor,  
der mit dem Himmelsrund sein  
Haupt gleich machte.

S. ۱۹۰ Z. 15 ff.

که آتش چون بلند افروخت مارا  
بدین آتش بخواهد سوخت مارا

Da er ein so grosses Feuer für  
uns angezündet hat.  
In diesem Feuer wünscht er uns  
zu verbrennen.

S. ۱۹۱ Z. ۱۷

کنون در پیش شهری و سیاهی  
ز من خواهد نمودن بی گناهی  
مرا گوید بآتش بر گذر کن  
جهان را از تن پاکت خیر کن

Nun vor Bürger und Soldat  
wünscht er bei mir meine Un-  
schuld zu zeigen.  
Mir sagt er: Durch das Feuer  
mach den Durchgang,  
der Welt gib Kunde von der  
Reinheit deines Leibes!

S. ۱۹۱ Z. ۳۳ ff.

Eine hiermit übereinstimmende Schilderung bietet Firdausi in der bekannten Szene, in der Siyāvus gegen Rudābah durch ein Feuerordal sein Recht behauptet.<sup>41</sup> In diesem Falle ist nicht von einem Gang, sondern von einem Ritt durch das Feuer die Rede.

Das Ordal stand unter der direkten Leitung des Gottes und begann darum mit seiner Anrufung. Wir finden ja bei dem Ordal Rašnyašt 3—4, wie der Gott auf die Anrufung hin sich einstellt, um bei der Rechtsfindung Hilfe zu leisten<sup>42</sup>:

<i>āat mraot ahurō mazdā</i>	Dann sprach Ahura Mazda:
<i>brīšum barəsmā frastarənujā</i>	Den dritten Teil des Barsman
	breite hin,
<i>paitiša hā adwanəm</i>	gegen den Weg der Sonne zu.
<i>zəyamaḥi frīnūmaḥi [məm gim</i>	Wir rufen an, wir besänftigen
<i>ahurəm</i>	[mich, Ahura]
<i>mazdəm] urvəθənčēt zəyomē</i>	[Mazdah] und das Ordalkollegium
	rufe ich an:
<i>avi imat varō nədātəm</i>	Herbei zum hier angestellten
	Ordal.
<i>avi ātrəmēa barəsmācā</i>	Herbei zum Feuer und Barsman.
<i>avi [porənm] vyzārəyeintim</i>	Herbei zum [vollen] Überfließenden.
<i>avi rašnyəm varəyḥəm</i>	Herbei zum Butterschmalz des
	Ordals
<i>āruitiḥēa urvarənm</i>	und zum Saft der Pflanzen.

Yt. 12, 3.

Was will das Wort *urvəθā* hier besagen? Nach Nyberg bedeutet es »Ordalkollegium«,<sup>43</sup> d. h. das Kollegium der »Ordalgenossen«. Nun wird aber in der nächstfolgenden Strophe gesagt, dass zu dem Ordal, zum Feuer und Barsman etc. fünf Gottheiten herbeikommen: Ahura Mazda, der siegreiche Vāta, Dāmōš Upamana, Xvarənah und Saoka. Wie Nyberg bemerkt, befinden wir uns wahrscheinlich in einem ursprünglich mithraverehrenden Kreise. Mithra ist jedoch später — wann, lässt sich nicht sagen, — durch Ahura Mazda ersetzt worden. In § 3 wird also *urvəθā*

<sup>41</sup> Ed. Vullers S. 552.

<sup>42</sup> Das Feuerordal scheint gemeinarisch zu sein, vgl. ERE »Ordal«, S. 524; 528.

<sup>43</sup> Nyberg, S. 64.



herbeigerufen, und in § 4 finden sich daraufhin die genannten Gottheiten ein. Es ergibt sich zwingend der Schluss, dass eben diese Gottheiten hier *urvaðā*, das Ordalkollegium sind. Der höchste Gott mit den ihm Nahestehenden wird als Überwacher des Ordals herbeigerufen, und die untergeordneten Gottheiten, die verschiedene Aspekte seines Wesens darstellen, sind als das Ordalkollegium gedacht.

Auf der Kulturstufe, auf der die alten Iranier standen, hat das Ordal anscheinend ganz die gleiche Bedeutung gehabt, die ihm heutzutage noch bei den Naturvölkern zukommt. Man kann darum verstehen, wie sehr der Himmelsgott, eben als Gott des Ordals, als ein Wesen gedacht ist, das ständig tief und entscheidend in das Leben der Menschen eingreift. Da diese Ordalpraxis schon in unseren ältesten Texten mit der Anrufung Ahura Mazdahs verknüpft ist, der hier — Yašt 12, 3 — wohl als Ersatz für Mithra anzusehen ist, muss vermutet werden, dass das Ordal schon immer unter unmittelbarer Mitwirkung des höchsten Wesens vor sich ging, und dass also der anwesende Gott niemals als eigentlicher deus otiosus betrachtet werden kann. Dies ist besonders für die Auffassung vom Wesen Ahura Mazdahs wichtig.

Wir wollen zuletzt einen Blick auf das Verhältnis zwischen dem Himmelsgott Ahura Mazdah und dem iranischen König werfen. Wir glauben hier im Wesentlichen und Grundsätzlichen auf die Schilderung zurückverweisen zu können, die wir im Mithra-Abschnitt dieser Arbeit gaben.<sup>22</sup> Ebenso wie Mithra — zumindest in gewissen Gegenden und zu gewissen Zeiten — in einem sehr nahen Verhältnis zum iranischen König gestanden hat, tritt uns Ahura Mazdah in gewissen Epochen als der Schutzherr des Herrschers entgegen. So konnte man zum letzten Achämenidenkönig Darius folgendes sagen:

ὦ τὸ πῶν ὄρεν φῶς, ἑ πάλιν ἀνα-  
λάμψει λαμπρὸν ὁ κύριος Ὀρο-  
μάσδης.

als dein Licht zu sehen, welches  
der Herr Oromasdes wieder glän-  
zend möge glänzen lassen.

Plut. Vita Alex. Kap. 30.

Hier gibt *φῶς*, wie schon gesagt, das iranische Wort *Xvarənah* wieder. Es ist also speziell Ahura Mazdah, der dem König den Glücksglanz verleiht.

<sup>22</sup> Siehe Kap. II, 3.

Bekannt sind die Darstellungen auf den Felsenreliefs aus achämenidischer und sassanidischer Zeit. Auf dem Relief von Behistun sieht man Ahura Mazdah auf den Triumph des Königs Darius herniederblicken. Hier ist jedoch Ahura Mazdah als die geflügelte, mit der Halbfigur des Gottes geschmückte, Sonnenscheibe ganz nach dem Vorbilde des Gottes Assur gestaltet, und das Bildwerk lässt überhaupt jeglichen typisch iranischen Zug vermissen. Als der Gott, der dem iranischen König Gaben darbietet, ist Ahura Mazdah erst auf den sassanidischen Reliefs dargestellt. Dort sieht man ihn dem Herrscher den Ring überreichen.<sup>45</sup> Da wir auch Mithra in dieser Funktion finden, müssen wir dieses Nebeneinander wohl als Kompromiss zwischen zwei wetteifernden Religionen deuten, die beide den Anspruch erhoben, als Staatsreligion zu gelten, und die beide ihren Gott als Gott des Staates und als Schutzherrn des höchsten Staatsrepräsentanten, des Königs, anerkannt wissen wollten.

Wir haben schon bemerkt, dass Mithras Verhältnis zum König in der Beziehung des himmlischen *dahyupati* zu dem irdischen *dahyupati* seine Begründung fand.<sup>46</sup> Dann und wann wird der iranische Herrscher aber auch als Priester betrachtet,<sup>47</sup> und dies kann sogar in den Titulaturen, die ihm beigelegt werden, zum Ausdruck kommen.

So sagt Jamšed im Šāhnāmah:

منم گفتم با فردا ایزدی	Ich bin, sagte er, zusammen mit dem göttlichen Glanzglück.
همم شهریارى و هم موبدى	Mir gehören Herrschertum und Möbadtum zugleich.
بذارا زید دست کوتاه کنم	Darum halt ich mich vom Bösen frei.
روانرا سوى روشنى ره کنم	Der Seele zeige ich den Weg zum Lichte.

Šāhn. S. 23, 6 f.

Im Šāhnāmah wird der König mehrfach als *mōbad* angesprochen.<sup>48</sup> Der König ist also zugleich *šahriyār* und *mōbad*. Zu

<sup>45</sup> Sarre, Die Kunst des alten Persien, Pl. 70–71, 78, 81.

<sup>46</sup> Siehe S. 97; 155 ff.

<sup>47</sup> Vgl. S. 161.

<sup>48</sup> Christensen, Iran sous les Sassanides, S. 356.



der Auffassung des Königs als eines Priesters, die wir aus diesen Angaben gewinnen, passt auch die Ergänzung eines beschädigten Passus in der bekannten Pehleviinschrift bei »Zoroasters Ka'bur«. An einer Stelle liest dort der Bearbeiter der Inschrift, Martin Sprengling, *šah/rē magū/patē* und bemerkt dazu: »Dass dies, etwa gleich Reichsoberpriester, einen andern als den König selbst bezeichnen sollte, erscheint Verfasser recht unwahrscheinlich. Die Sassaniden waren ja ihrem Ursprung nach Herren und Hüter, und damit doch wohl auch Oberpriester des Anahitfeners von Istakhr.«<sup>40</sup> Sprengling vergleicht hiermit die Angabe bei Ibn Qutaiba, dass der König *mōbad dū-l-bahā* war,<sup>41</sup> was ja *šahr magūpat* entsprechen muss.<sup>1</sup> Man kann auch anführen, dass in dem Epos »Wis und Ramin« der König den Namen Mōbad führt. Nun werden ja bekanntlich in den iranischen Schriften Titulaturen oft als Eigennamen aufgefasst.<sup>2</sup> Diese Verknüpfung des Königs mit dem Titel (*magūpati* > *magūpat* >) *mōbad* ist von grösstem Interesse, denn Wikander hat gezeigt, dass »alle Wahrscheinlichkeit für die zuletzt von Messina befürwortete Zusammengehörigkeit von *maga* und dem Magiernamen zu sprechen« scheint.<sup>3</sup> Nyberg aber hat nachgewiesen, dass »*maga* eigentlich den 'magischen Gesang' bzw. kollektiv die 'Sangschar' bedeutet, und dass es die Bezeichnung für die Schar der Ekstatiker ist, deren vornehmstes Mittel zur Erreichung der Ekstase der Gesang war«.<sup>4</sup> Der *magūpati* ist also der Leiter dieser Schar gewesen, der oberste der zünftigen Ekstatiker. Der König als *magūpati* ist also ursprünglich der Führer des *maga* gewesen. Nur sehen wir aber, dass der *maga* anscheinend mit der Verehrung Ahura Mazdahs verknüpft und eine für den Kultus dieses Gottes bezeichnende Institution war.<sup>5</sup> Wir können darum verstehen, warum der König eines Landes, in dem Ahura Mazdah verehrt wurde, als *magūpati* amtierte. Die Verbindung zwischen Ahura Mazdah und dem Führer des *maga*

<sup>40</sup> ZDMG 1938, S. 654; vgl. AJSL LIII, S. 140.

<sup>41</sup> Ujūn, Kairo 1925, Bd I, S. 7.

<sup>1</sup> ZDMG 1938, S. 655.

<sup>2</sup> Eod. umgekehrt Eigennamen als Titulaturen.

<sup>3</sup> Wikander, S. 55.

<sup>4</sup> Nyberg, S. 176.

<sup>5</sup> Dies alles geht aus Nybergs Untersuchungen deutlich hervor.

muss eine ilusserst innige gewesen sein, wie Nybergs Darlegungen über das Verhältnis zwischen dem Propheten Zarathustra und seinem Gott erweisen. Darum war es etwas Nabeliegendes und Natürliches, wenn man sich diese Verbindung zwischen dem Gott und dem magūpati so eng vorstellt, dass man den magūpati — also den König — als Gefäß und Wohnsitz des Gottes auffasste, wie das im Dēnkart deutlich zum Ausdruck kommt:

*u ēn-īē kū apar gehōn katārē  
ēton pahrom kū har kus ēton  
mēnēt gošet kunēt ēyōn-aš az  
u dastavar, kū vēh zʾatūi avē  
kē apāk nēvak guštārēh frārōn  
kunēn bavēt, ēn-īē kū Ōhrmazd  
andar gētēh mehmānēh pat tan  
ī avē zʾatūi vēs, u hān mēh-  
mānēh patīš paitākik.*

und dieses auch, dass ein jeder in der Welt auf diese Weise hervorragend ist, wenn jeder so denkt, spricht und handelt, weil er Herr und Richter ist, d. h. dass ein guter Herrscher derjenige ist, der zugleich über gutes Sprechen und gerechtes Handeln verfügt. Und dieses auch, dass in der Welt Ōhrmazd in dem Körper dieses Herrschers mehr sein Wohnen hat, und dieses Wohnen in ihm offenbar ist.

Dēnk. IX, 31, 26—27; ed.  
Madan S. 835 Z. 12 ff.

Wir bemerken, dass der König hier als *dastavar* und *az* betrachtet wird. Dadurch wird er als Nachfolger Zarathustras bezeichnet. Denn Zarathustra als göttlicher Urmensch und Urkönig ist eben der *ahū* und *ratu* (*ratu* entspricht *dastavar*). »In der zoroastrischen Theologie ist Ahura Mazdaḥ ahū und ratu der himmlischen, Zarathustra der irdischen Wesen.«\* Wir haben es also hier mit einer anscheinend rein zoroastrischen Königsideologie zu tun.

Ōhrmazd wohnt also in dem gerechten, d. h. gut zoroastrischen Herrscher. Dieser Abschnitt sei mit der Pehleviübersetzung zu Y. 31 konfrontiert, wobei wir zuerst die awestische Version geben:

*ēīdrā ī hudaḡhe paḡdanā va-  
damañi managhā*

Klar sind diese Dinge dem Wohl-  
schauenden wie dem Wissenden,

\* Nyberg, S. 268; Vgl. S. 361 f.



vohū hvō xšaθrū ašm vačayhā  
 šynoθhanūcā  
 hapti hvō tōi mazdā ahurā  
 vāzištō ayhaiiti astiš.

»Der mit guter Herrschaft«, der  
 Aša mit Gedanken Wort und  
 Tat stützt, der für dich, Ahura  
 Mazda, der feurigste Helfer ist.  
 Y. 31, 22.

Ōhrmazd dāt Hōrdat u Amurdat  
 bavandak ō ave kē ahrūdih, hān  
 kūš kār u kīrpak kart estēt.  
 uš xʾēš patiš, pat hān i ave  
 xʾatōi, sardārīh, kū pātixšāyih  
 hān-iš hast, pat dastvar dūrēh.  
 hān i Vahuman vazdvarīh, kū  
 hān mīzd i ō Vahuman, \*ō ar  
 dahēt, kē ave hān i xʾēš mēnūk  
 dīst.

Ōhrmazd hat Hōrdat und Amurdat  
 demjenigen vollständig gegeben,  
 der Gerechtigkeit ist, das ist, dass  
 er Pflicht und Tugend getan hat.  
 Und selbst hält er als Dastūr in  
 ihm, in diesem Herrscher, die  
 Häuptlingsschaft, d. h. die Herr-  
 schaft, die jener hat. Diese Vazd-  
 var-Schaft des Vahuman (Y.  
 31, 21), d. h. diese Belohnung, die  
 zu Vahuman gehört, gibt er zu  
 demjenigen, der der Freund  
 dieses seines eigenen Geistes ist.

Pehl. Yasna ed. Spiegel  
 S. 179, 21.

Hiermit ist ein anderer Abschnitt ib. zu vergleichen:

vēh hān xʾatōi kē ahrūdih pat  
 gōpišn pat-iē kunīšv āh) kunēt.  
 hān i tō Ōhrmazd burtār tan  
 hast, kē andar gēch nēhmānih  
 pat tan i mē.

Ein guter Herrscher ist, wer im  
 Sprechen und Handeln Gerechtig-  
 keit ausübt. Dieser ist die Per-  
 son, die dich Ōhrmazd trägt, d. h.  
 dass in der Welt das Wohnen in  
 seiner Person ist.

Pehl. Yasna ed. Spiegel  
 S. 179, 22.<sup>1</sup>

Wir sehen also, wie man die Gatha-Stelle interpretiert hat.  
 Diese ist an sich mehrdeutig, weil man die Worte *vohū hvō xšaθrū*  
 auf verschiedene Weise auffassen kann. Die Pehleviübersetzung  
 hat sich aber klar ausgesprochen. Ōhrmazd übt selbst durch den

<sup>1</sup> Über *tan* < *tanū* als Ausdruck für die Persönlichkeit siehe Nyberg  
 S. 14.

gerechten Herrscher seine eigene Herrschaft aus und macht den guten Herrscher zur Stätte seines Verweilens. Der zoroastrische Herrscher verkörpert also in seiner Person den Gott Ahura Mazda selbst. Darum wird ja der sassanidische Herrscher in den Inschriften immer *bay*, »Gott« genannt und es wird gesagt, *kē čōr hač yazdān*, »der, dessen Abstammung von den Yazatas (den Göttern) ist«. Ich glaube also, dass diese Stellung des Herrschers auch mit seinem alten Amte als *magūpati* zusammenhängt. Dass dieser Titel in späteren Zeiten im westlichen Iran ganz seine alte Bedeutung — »Leiter des maga« — verloren hatte und nur noch ungefähr im Sinne von »Oberpriester« zu verstehen war, braucht wohl hier nicht ausführlich dargelegt zu werden. — Dass die zoroastrische Priesterschaft die Herrschervergötterung ablehnte, vermutet Schaeder.\* Gewiss spricht vieles dafür.

Dass Ohrmazd tatsächlich als der himmlische *magūpati* betrachtet wurde geht aus der folgenden Stelle eindeutig hervor:

*u-mān Ohrmazd magupat hān  
hān ī xʾānd u xʾānēm kē mēnōk-  
venīšnīh audar amāh paitōki-  
hist.*

Und Ohrmazd ist unser höchster  
magupat, er ist derjenige, der  
angerufen ist und (den) wir an-  
rufen, dessen geistiges Schauen  
unter (in) uns offenbar geworden  
ist.

Dēnkart ed. Madan S. 413  
Z. 17 f.<sup>9</sup>

Wir haben also gefunden, dass der Herrscher im westlichen Iran in einer nahen Verbindung sowohl mit Ahura Mazda als auch mit Mithra gedacht ist. Das hat seinen Grund natürlich darin, dass hier verschiedene Traditionen vorlagen. Die geschichtlichen Verhältnisse spiegeln sich in dieser Doppelstellung wieder und man sieht, dass sich der alte Wettbewerb zwischen den beiden Göttern also auch auf den sakralen Sinn der Herrscherwürde erstreckt hat. Von Bedeutung ist, dass während Mithra als der Länderherrscher, der himmlische *dahyupati*, empfunden wird, Ahura Mazda der himmlische Beschützer des maga ist, also als der

\* OLZ 1938, 598, Anm. 3.

\* Text und Übersetzung Nyberg, S. 420 und S. 484 mit. Anm. Die Abweichungen hier nach Barr.



himmlische *magūpati* auftritt. Wir erinnern uns, dass Ohrmazd in den Pehlevischriften als der Gott des Priesterstandes erscheint, während Mithra dagegen immer ein typischer Kriegergott war. Wir stehen also hier nicht nur vor zwei wetteifernden Religionen, sondern auch — wie wir später noch deutlicher sehen werden — vor zwei einander entgegengesetzten soziologischen Ideologien.

Ahura Mazda und Mithra sind Repräsentanten für zwei grundverschiedene soziale Strukturen.

In den angeführten Texten tritt Ahura Mazda stets als Himmelsgott auf. Es gibt jedoch gewisse Indizien, die uns die Vermutung nahelegen, dass Ahura Mazda in bestimmten Gegenden auch als Sonnengott betrachtet wurde. Konow sagt: 'There remains one Saka word, where we seem to be on safer ground: *urmaysde*, which is certainly the Avestan Ahura Mazda' . . . It does not mean the same thing as in the Avesta, but seems to be the usual word for 'sun' . . . We find the same development as in Saka *urmaysde* in some of the Pamir dialects. We have Ishkashmī *rēmūz*, Izbaki *ōrmōzd*, sun. There can be little doubt about the connexion between Saka and the Pamir languages . . .'<sup>10</sup> Es dürfte nicht schwer sein, für diese Tatsache eine hinreichende Erklärung zu finden. Denn es erscheint ja ganz natürlich, dass Ahura Mazda, der Himmelsgott, ganz ebenso wie Mithra auch als die Sonne angesehen werden konnte. In den östlichen Gebieten Irans scheint diese Auffassung tatsächlich lebendig gewesen zu sein.

<sup>10</sup> Payry-Festschrift S. 222. Vgl. ferner Morgenstierne, Indo-Iranian Frontier Languages Vol. II, Index s. v. »sun«; Leumann, Maitreya-Samiti, Vers 191, 202, 261 etc. vgl. Leumann, Das nōrlarische Lehrgedicht, Glossar s. v. »urmaysde«.

## KAP. V.

### Zervan.

Zervan ist einmal die zentrale Gestalt einer reichen Mythologie gewesen. Wenn wir aus den alten Texten etwas über sein Wesen erraten wollen, dann ergibt sich uns zunächst das Faktum, dass Zervan nur einige wenige Male im Awesta genannt ist. Viel ist dort also über das Wesen dieses Gottes nicht zu erfahren. Aber einige aufschlussreiche Kennzüge treten doch deutlich hervor. So bemerken wir, dass es zwei Zervangestalten gibt: den unbegrenzten Zervan (*zrvan akarana*) und den langherrschenden Zervan (*zrvan darzγō.γʾadāta*).

Dies geht aus Nyāyišn 1, 8 und Yasna 72, 10 (= Sīhrōčak 1, 21; 2, 21) hervor. Weiter observieren wir, dass diese beiden Zervangestalten zusammen mit Vayu und Θwāša genannt werden. (Yasna 72, 10; Vendidad 19, 13, 16.) Etwas mehr lernen wir aus der Stelle Vendidad 19, 29, die wir ihrer Bedeutung wegen, hier anführen wollen:

*vizurašō daevō nqma  
urevānum bastam vīdayeiti  
marazujiti mazdānqm*

Der Dämon namens Vizarša  
führt weg gebunden die Seele  
der Menschen — von kurzem  
Leben.

*paθqm zrvō.dāta nqm jasaiti*

Auf den Zervan-geschaffenen  
Wegen gelangt

*gasča drvaite gasča ašōne*

sowohl die Seele des Ungerechten  
wie die des Gerechten

*čivrat.poratūm mazdadūtqm*

an die Mazdah-geschaffene Čin-  
vatbrücke.

*baodasča urevānmēa yātqm*

Das Bewusstsein und die Seele



*gaēdanqm paitijaidyeinti*

fragt man über den Teil der irdischen Güter,

*dātəm asvainti aghvō*

ihm im körperlichen Dasein gegeben.

Vendidad 19, 29.<sup>1</sup>

Durch einen Vergleich mit indischen Vorstellungen über die zwei Wege *devayāna*- und *pitryāna* gelangt Nyberg zu der Schlussfolgerung, dass »der Zervan-geschaffene Weg« so viel wie *pitryāna* ist, während »die Mazdah-geschaffene Cinvatbrücke« *devayāna* ist.<sup>2</sup>

Der von Zervan geschaffene Weg leitet an die von Mazdah geschaffene Cinvatbrücke, wo die Entscheidung über das Los der Seele gefällt wird. Wer aus dieser Entscheidung heil hervorgeht, der kann auf der Cinvatbrücke den seligen Religionen entgegenwandern. Wir sehen also, dass das Schicksal des einzelnen Menschen davon abhängig ist, wie er die Prüfung zweier Wege besteht. Diese sind: der von Zervan geschaffene Weg und die Cinvatbrücke. Wenn der Mensch die Brücke betritt, wird das Urteil offenbart: die Brücke, die in ihrer Mitte einem Schwert gleicht, das neun Speerlängen breit aber zugleich haarscharf ist, kann entweder die breite oder die scharfe Seite nach oben wenden. Der Fromme wandert unbehindert über die gefährliche Brücke, während der Gottlose die scharfe Seite betreten muss und in die Tiefe stürzt. Der von Zervan geschaffene Weg ist also insofern ein Schicksalsweg, als er zu der Entscheidung hinführt, die dann auf der von Mazdah geschaffenen Brücke den Menschen erteilt. Beide Gottheiten treten als Schicksalsmächte hervor. Sie schufen die Prüfungswege, auf denen der Tote seinem Los — der Seligkeit oder der Verdammnis — entgegenschreitet. So tritt uns denn Zervan hier als der Gott entgegen, der über das Schicksal der Verstorbenen gebietet. Er ist der Herr des Todes und des Schicksals.<sup>3</sup> Hier sind einige Epitheta zu diskutieren, deren Bedeutung

<sup>1</sup> Der hier gebotene Text ist der von Nyberg (Questions 1234, S. 119—20) hergestellte, nur dass ich die traditionelle Transkription beibehalten und *zrvō* nicht geändert habe. Für die Übersetzung siehe Nyberg, S. 121 f.

<sup>2</sup> *ib.* S. 122—124. Über *devayāna* und *pitryāna* siehe E. Arhman ARW XXV S. 339 f. und 26, S. 187 ff.

<sup>3</sup> Über die Rolle Mazdahs ist S. 215 einiges gesagt.

Nyberg erschlossen hat. Es sind die Epitheta *frašōgar*, *ašōgar* und *zarōgar*, die in der Polemik des Ādur-Hormizd<sup>1</sup> bei Theodor bar Kōnāi<sup>2</sup> ebenso wie in einer anonymen syrischen Polemik<sup>3</sup> auftreten. Nyberg hat die Bedeutung dieser Wörter klar herausgearbeitet<sup>4</sup>:

*ašōgar* = wer männlich macht  
*frašōgar* = wer herrlich macht  
*zarōgar* = wer alt macht.

Wie Nyberg gezeigt hat, ist Zervan hier als der Gott der einzelnen Phasen des menschlichen — vielleicht auch des vegetativen — Lebens, gedacht, als der Gott des Lebens und des Todes, des Werdens und Vergehens.<sup>5</sup> Wie man betont hat, werden im Awesta entsprechende Epitheta dem Gotte Varəθrayna beigelegt, nämlich<sup>6</sup>:

*aršōkara* = wer männlich macht  
*frašōkara* = wer herrlich macht  
*maršōkara* = wer alt macht.

<i>varəθraynam ahuraδātəm</i>	Varəθrayna, den ahurageschaffenen
<i>yazumaide aršōkaram</i>	verehren wir, den, der männlich macht,
<i>maršōkaram frašōkaram</i>	der alt macht, der herrlich macht,
<i>hwāxštəm hwāyaōnəm</i>	der guten Frieden bereitet, der gut ans Ziel führt.

Yast 14, 28.

Varəθrayna erhält hier auch die Epitheta *hwāxšta-* und *hwāyaōna-*, die die glückbringende Seite seines Wesens hervorheben: der Sieg (Varəθrayna) führt ans Ziel und bringt einen guten

<sup>1</sup> Festgruss an R. v. Roth, S. 35 ff., AMS II, S. 577.

<sup>2</sup> Corpus script. christ. orient. ser. II, LXVI, S. 295—298.

<sup>3</sup> Studia Syriaca IV, S. 1—2, Nyberg, Questions 1929, S. 238—240.

<sup>4</sup> Questions 1931, S. 86—91. Vgl. ferner Benveniste MO. XXVI—XXVII, S. 177—181.

<sup>5</sup> Questions 1931, S. 90.

<sup>6</sup> Über diese Epitheta vgl. Nyberg, Questions 1931, S. 88 f. und Benveniste MO XXVI—XXVII, S. 177—181.



Frieden. Betrachten wir nun die diesen beiden Ausdrücken unmittelbar vorangehenden Worte, dann finden wir, dass sie mit *frašōkara* enden. *Vərəθrayna* bringt *frašōkarēti* und eben darum kann man auch sagen, dass er *hrāxšta* und *hrāyaona* ist. Er ist der Gott der Phasen des Lebens, die in *frašōkarēti* ausmünden. Die beiden letzten Epitheta stehen also mit den vorhergehenden in einem klaren Zusammenhang. Wie wir gesehen haben, tritt *Vərəθrayna* in der Gesellschaft Mithras, des höchsten Schicksalsgottes auf.<sup>10</sup> Hier hat er nun selbst den Schicksalscharakter und es liegt darum nahe, die Schicksalsepitheta als ihm von Anfang an zugehörig und seinem Wesen voll entsprechend zu betrachten.<sup>11</sup> *Vərəθrayna*, der Gefährte des Schicksalsgottes Mithra ist also selbst ein Schicksalsgott. Das aber brancht natürlich nicht zu hindern, dass die Schicksalsgottheit Zervan in älteren Zeiten die Epitheta *aršōkara- frašōkara- maršōkara-* innehatte, was ja von Nyberg erwiesen wurde.<sup>12</sup> Noch in einem weiteren sehr interessanten Passus ist im Awesta von Zervan die Rede. Die betreffende Stelle scheint mir bisher nicht in gebührender Weise zur Diskussion gestellt worden zu sein. Sie lautet:

*dādat spōtō mainyuš*

Der wirksame Geist hat geschaffen.

*dādat zrūne akarane*

Er hat geschaffen in der unbegrenzten Zeit.

Vendidad 19, 9.

Die Pehleviübersetzung gibt: »*kē āp dāt spēnāk-mēnāk u-š dāt pat zamān (i) akanārak; hast kē etān gūšēt; kē āp dāt spēnāk mēnāk u āp dāt pat zamān (i) akanārak.*»

ed. Spiegel, S. ۲۱۳

Diese Version bestätigt die von uns gegebene Übersetzung.

Hier wird also *spōtō mainyuš*, den wir bereits als einen Aspekt des Ahura Mazdah definiert haben, als dessen schöpferische Wirksamkeit bezeichnet. Er ist der Schöpfer, er hat geschaffen. Und zwar hat er »in der unbegrenzten Zeit« (*zrūne akarane*) geschaf-

<sup>10</sup> Siehe S. 124 f.

<sup>11</sup> So jetzt auch Nyberg, S. 383.

<sup>12</sup> Questions 1931, S. 91. Vgl. aber jetzt Nyberg, S. 383.

fen.<sup>11</sup> Die unbegrenzte Zeit existiert also als Zeitbestimmung, sie ist gleichsam der Zeit-Raum, in den die Schöpfung hineingestellt ist. Vor der Schöpfung existiert natürlich der Schöpfer. Aber ausser ihm auch die Zeit, die unbegrenzte Zeit, die demnach als mit dem Schöpfer koexistent gedacht ist. Es ist wohl möglich, dass hier Spuren jener Auffassung sichtbar werden, die die unbegrenzte Zeit als Urgrund und höchstes Prinzip setzte. Zwar wissen wir nichts Näheres über das Verhältnis zwischen dem Schöpfergeist und der unbegrenzten Zeit, da wir jedoch anderswo Zervan als höchstes göttliches Prinzip finden, liegt es nahe, auch hier die Gleichsetzung Zervan-Ewigkeit als gegeben zu vermuten.

Nach Nybergs Untersuchungen ist das Vendidad in die medische Zeit zu datieren.<sup>12</sup> Wir haben aber bekanntlich ein vielleicht älteres Zeugnis für die prominente Stellung Zervans. Eudemos von Rhodos, dessen Aussage bei Damascios Diadochos bewahrt ist (6tes Jahrh. n. Chr.), sagt nämlich: »Die Mager und das ganze arische Volk nennen das intelligible und vereinte Ganze, einige den Raum, andere die Zeit, und sagen, dass ein guter Gott und ein böser Dämon oder das Licht und die Finsternis früher als diese, wie einige sagen, sich davon abgeschieden haben.«<sup>13</sup> Nyberg und Christensen vermuten, dass hinter dem griechischen Terminus *Tótos* das iranische *Ōwāša* steckt, das wir schon in Verbindung mit dem Gotte *Yayu* behandelt haben.<sup>14</sup> Eudemos von Rhodos lebte im 4. Jahrh. v. Chr. In der Zeit nach ihm vermehren sich die Zeugnisse. Wichtig ist die Inschrift des Antiochos I. von Kommagene, die ein Gesetz enthält, das von allen Generationen der Menschen respektiert werden soll, »welche die unendliche Zeit zur Nachfolge über dieses Land nach der Bestimmung ihres Lebens einsetzen wird«.<sup>15</sup> Wir sehen also dass hier Zervan akarana die Könige des Landes »nach der Bestimmung ihres Lebens« einsetzt.

<sup>11</sup> *zānu* ist temporaler Lokativ, Reicheh § 514.

<sup>12</sup> Nyberg, S. 337 ff.

<sup>13</sup> Damascios de primis principiis ed. Ruelle I, S. 322.

<sup>14</sup> Siehe S. 231 ff. und Nyberg Questions 1931, S. 103 f. Christensen, Études S. 56. Schon Spiegel-Er. Alterth. k. II, S. 15 hat sich für diese Identifikation entschieden.

<sup>15</sup> *ὅν θέντες ἐνθρώπων γενεαίς ἀπάντων, ὡς ἐν χρόνῳ ἄριστος ἐς διαδοχὴν χρόνῳ ταύτης ὡς βίου μοίρα καταστήσῃ, τερεθὲν ἔπαυσι.* Zelle 111—114 (Michel S. 630).



Sonst aber hat — wie Nyberg bemerkt — Zervan die wirkliche Hauptrolle hier an Ohrmazd abtreten müssen. Zervan wird zu einem Gott im Hintergrund, Ohrmazd dagegen tritt mächtig hervor.<sup>18</sup> Ich glaube in einem anderen Abschnitt dieser Schrift gezeigt zu haben, dass auch Mithra eine höchst prominente Rolle spielt, so dass auch er als ein durchaus »aktiver« Gott charakterisiert werden muss.<sup>19</sup> Von Zervan aber kann gesagt werden, dass er mehr ein abstraktes Prinzip als einen wirklich lebendigen Gott darzustellen scheint. Einen wichtigen Beitrag zu unserer Kenntnis des Zervanismus liefert Theodor von Mopsuestia. Von ihm sagt Photios: »In seinem ersten Buche entwickelt er die scheussliche Lehre der Perser, welche Zarades eingeführt hat, d. i. über Zaruān, den er als Herrscher des Alls einführt, den er auch *Tēzy* nennt, und dass er opferte um Ormuzd zu zeugen, wobei er diesen und Satan zeugte.«<sup>20</sup> Dieser Auszug wird durch Eznik von Kolb komplettiert, der sich wahrscheinlich in dem hierhergehörigen Abschnitt auf Theodor stützt.<sup>21</sup> Die ausführliche Erzählung Ezniks geht darauf hinaus, dass Zervan mit dem Barsombündel in der Hand opferte, um einen Sohn zu bekommen, wobei er aber an dem Erfolg seiner Bemühung zweifelte. Während er so dachte, wurden Ormuzd und Ahriman in ihm gebildet. Zervan bestimmte, dass der erste, der aus ihm heranstreten würde, der König sein solle. Ahriman kommt zuerst und als Zervan das Barsombündel als das Emblem der Herrschaft dem Ormuzd übergeben will, erinnert ihn Ahriman an sein Versprechen. Zervan trifft dann die Bestimmung dass 9.000 Jahre lang Ahriman König (d. i. *sāh*), Ormuzd aber Grosskönig (d. i. *pātxsāh*) sein soll.<sup>22</sup> Nach dieser Zeit soll Ormuzd allein die ganze Macht erhalten. Über Zervan bekommen wir weiter zu wissen, dass er vor der Schöpfung existierte, und dass sein Name mit »Los« (*bayt*) oder »Glücksglanz« (*p'at-k'* = mittellir. *farr*) zu übersetzen ist.<sup>23</sup> Auch

<sup>18</sup> Questions 1931, S. 132.

<sup>19</sup> Siehe Kap. II, 1—2.

<sup>20</sup> Migne PG 103, S. 81. Clemen, Fontes S. 108.

<sup>21</sup> Schäfer Urform, S. 144.

<sup>22</sup> Über die Terminologie im Pehlevi siehe Nyberg Questions 1931, S. 73 Anm.

<sup>23</sup> Eznik von Kolb, § 6 (Langlois); Dieselbe Erzählung bei Eliaens, vgl. Nyberg Questions 1931, S. 73 ff.

mit Zervan sind also die Vorstellungen von Schicksal und *Xʿarəna* verbunden, zwei Begriffe, die, wie wir gesehen haben, mit dem iranischen Gottesbild überhaupt untrennbar verknüpft zu sein scheinen.<sup>24</sup>

Wir konstatieren, dass nach diesem Bericht Zervan mannweiblich ist, denn er zeugt und gebiert selbst die beiden Zwillinge Ormuzd und Ahriman. Dies kommt auch in der Polemik Anāhids zum Vorschein<sup>25</sup> und ebenso wird in der Polemik Ādurhormizds darauf angespielt: »Sollen wir Ašōqar, Frašōqar, Zarōqar und Zarwān für Götter halten? Oder den durch Gebet und Gelübde erlangten Hormizd, dessen Vater für seine Gelübde und Opfer erst Erfolg hatte, nachdem er, ohne es zu wollen, den Satan hervorgebracht, indem er gar nicht damit einverstanden war und nicht wusste, wer sie in ihm gebildet hatte und von wem sie geschaffen waren?« Hier wird diese Ansicht auch den Manichäern zugeschrieben und es gibt in den manichäischen Texten auch Belege dafür, dass das mit Recht geschieht.<sup>26</sup> Die Inkonssequenzen, die der Bericht über das Opfer des Zervan enthält, werden von Benveniste damit erklärt, dass man in mazdayasnischen Kreisen die Bedeutung des Tragens des Barsombündels missverstanden habe.<sup>27</sup> Die Erzählung Ezniks spiegelt ein Kompromiss wieder,<sup>28</sup> was z. B. auch daraus hervorgeht, dass Zervan das Barsombündel dem Ormuzd übergibt und damit an ihn das Herrschaftssymbol, das Zeichen seiner Macht abtritt. In den Pehlevitexten finden wir mehrere Aussagen über Zervan. Die meisten wurden von Nyberg gesammelt und analysiert.<sup>29</sup> Ausserdem hat kürzlich Zaehner mehrere Texte neu ediert. Über das Wesen Zervans können wir aus diesen Quellen vielerlei Kenntnis schöpfen. An erster Stelle sei hier ein sehr wichtiges Stück aus dem Bundahišn zitiert, das Nyberg eingehend behandelt hat.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Vgl. S. 151.

<sup>25</sup> Festgruss an R. v. Roth, S. 37 f. und AMS. II, S. 592.

<sup>26</sup> A. v. Le Coq, Türk. Manich. I, S. 221, 1, vgl. Benveniste MO XXVI—XXVII, S. 182.

<sup>27</sup> MO XXVI—XXVII, S. 181 f.

<sup>28</sup> Ib. S. 182.

<sup>29</sup> Questions 1929—31.

<sup>30</sup> ZDMG NF VII, S. 221 ff. Für die Aussonderung von Glossen siehe ebenda. Für die Textgestaltung siehe GGA. 1935, S. 11; WZKM XL, S. 114 f. Die Parallelität von *ō aūh* (geschrieben: *ad*) und *ō nikānāh* ist wohl



<i>zamān *ošōmantar haē har</i> <i>2-ān dāmān</i>	Die Zeit ist mächtiger als die zwei Schöpfungen.
<i>zamān handācāk ō kārudōtastān</i>	Die Zeit ist der Massstab für das Werk und das Gesetz.
<i>zamān (haē) ayāpakān ayū-</i> <i>paktar</i>	Die Zeit ist mehr beglückt als die besonders Begüterten.
<i>zamān haē pursišnikān pursiš-</i> <i>niktar</i>	Die Zeit ist mehr wohlunterrichtet als die Wohlunterrichteten.
<i>zamān i mān apakunihēt</i>	Die Zeit des Hauses wird hinweg- geworfen.
<i>brin pat zamān pistak frāt</i> <i>žkīhēt</i>	Zu bestimmter Zeit wird der Ge- schmückte zerbrochen.
<i>kas haē avē nē buxtet</i>	Niemand kann sich vor ihr ret- ten,
<i>nē kō ō *ulih pūzēt</i>	Nicht wenn er nach oben fährt,
<i>nē ō nikūnih-iē cāh kanēt</i>	Nicht (wenn) er nach unten den Brunnen zerstört.
<i>nē kō azēr xān i āpān frūt cartet</i>	Nicht wenn er sich hinabwendet unter die Quelle der Gewässer.
	Bundahišn A. 10 Z. 8 ff.; Hilfsb. I S. 72.

Wir bekommen also hier zu wissen, dass die Zeit hoch über alles andere erhoben ist. Sie ist mächtiger als die zwei Schöpfungen, also als die Schöpfungen Ohrmazds und Ahrimans. Die Zeit weiss alles, ist mächtiger als alles, denn jedes Geschöpf bricht vor ihr zusammen. Auf keine Weise kann man ihr entfliehen. Wird die Zeit hier sichtlich vom Blickpunkt des Menschen her betrachtet, so wird dagegen im Mōnōkē Xrat ihr »Wesen an sich« wie folgt geschildert:

<i>Zurvān i akanārak u</i> <i>azarmān u amary u adart</i>	Die unbegrenzte Zeit ist nicht-alternd und nicht-sterb- lich und nicht-leidend
<i>u asūhišn u apūhišn u apity-</i> <i>ārak</i>	und nicht anschwellend nicht- verwesend und nicht von der Gegenschöpfung bedroht.

Mōnōkē Xrat 8, 9.<sup>31</sup>

deutlich (mit Geiger). Eben darum ist man wohl berechtigt *gāhē* als Glosse zu streichen.

<sup>31</sup> Vgl. Bailey JRAS 1930, S. 13 f.

Die Zeit als das göttliche Urprinzip ruht also frei von jeglicher Bedingtheit unbegrenzt in sich selbst, und nichts — auch nicht die Gegenschöpfung Ahrimans — vermag auf sie einzuwirken. Aus ihr wächst alles Schicksal hervor und vollzieht sich in ihr. Sie gibt das unentrinnbare Gesetz, das harte Erdenlos, durch das alle Kreatur dem Hunger und dem Durst, dem Alter und dem Tod anheimgegeben und unterworfen ist. Sie selbst jedoch — die unbegrenzte Zeit — ist frei von allem Schicksal. Von ihr geht das Schicksal aus und nimmt seinen Lauf. Sie selbst aber kann nicht von ihm betroffen werden.

In den neupersischen parsistischen Schriften wird dieses Thema ja oft in mannigfachen Variationen weiter ausgesponnen:

Und es ist offenbar, dass ausser der Zeit alles Andere geschaffen ist, und man nennt auch die Zeit den Schöpfer. Für die Zeit ist keine Grenze sichtbar, und die Höhe ist nicht sichtbar, und die Tiefe ist nicht sichtbar, und sie hat immer existiert und wird immer existieren. Jeder, der Verstand hat, sagt nicht: Die Zeit, woher kommt sie? oder: Diese Macht, wann war sie nicht? Und es gab niemand, der sie Schöpfer nennen könnte, darum nämlich dass sie die Schöpfung noch nicht hervorgebracht hatte. Dann erschuf sie Feuer und Wasser und, als diese sich mischten, kam Ormuzd hervor. Die Zeit ist sowohl der Schöpfer als der Herrscher der Schöpfung, die sie geschaffen hatte.

زمان هم آفریدگار بود هم خداوند  
سوی آفرینش که کرده بود

Rivāyat, Spiegel Trad.  
Lit S. 161 ff.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Unbedeutende Varianten: Dhabhar, Rivayats of Hormazyar Framarz, S. 459; Pers. Text. Vol. II, S. 81.



Hier wird in dem persischen Text immer von *zamān* bzw. *zamānah* gesprochen. Das Wort *zamān* begegnete uns auch in der bekannten Stelle im Bundahišn, wie überhaupt im ersten Kapitel dieses Buches. Dass *zamān* dieselbe Gestalt wie Zervan ist, wie Nyberg behauptet hat,<sup>22</sup> dafür lässt sich hier vielleicht ein Beweis erbringen:

Es wird gesagt:

*dūtār Ōhrmazd en dām u dahišn  
u amahraspandān u mēnūke xrat  
hač hān i xʿrēš rōšnūh u pat  
āfrīn i Zurrān i akanārak  
brīhenit.*

Der Schöpfer Ōhrmazd hat diese gesamte Schöpfung und die Amahraspanden und die transzendente Weisheit von seinem eigenen Lichte und mit der Gutheissung der unbegrenzten Zeit geschaffen.

Mēnōkē Xrat 8, 8.

Daraus geht also hervor, dass Ōhrmazd mit der Zustimmung des Zurrvān i akanārak die Schöpfung hervorgebracht hat. In den Rivāyats heisst es ja auch:

بیاری زمان

Dann begann er die Schöpfung und Ormuzd that alles mit der Hilfe der Zeit. Alles Gute, das Ormuzd findet, hatte die Zeit geschaffen.

Rivāyat, Spiegel S. 162 Z. 2.

Aus der Mēnōkē Xrat-Stelle ist ersichtlich, dass *Zurrvān i akanārak* zusammen mit Ōhrmazd existierte. Nun wird aber auch gesagt, dass Ōhrmazd gleichzeitig mit *zamān i akanārak* existierte (Bd. A 1, 1). Also müssen wohl *Zurrvān i akanārak* und *zamān i akanārak* identisch sein. Weiter haben wir den Mythos von Zervan und seinen zwei Söhnen Ōhrmazd und Ahriman kennen gelernt.<sup>23</sup> In den Rivāyats wird aber gesagt, dass Ormuzd und Ahriman von *Zamānah* herkommen. Also steht hier *Zamānah* als personifizierende Bezeichnung der Zeit.

<sup>22</sup> Questions 1931, S. 46 f.

<sup>23</sup> Siehe S. 271.

اورمزد و اهرمن از زمانه پیدا شده  
 اند  
 Ormuzd und Ahriman sind aus  
 der Zeit sichtbar geworden.  
 Riv. of Horm. ed. Dhabhar  
 S. 438.

Der letzte Satz gibt natürlich eine mehr spekulative Erklärung. Wir werden später darauf zurückkommen.<sup>29</sup> Zunächst ist uns nur an der Feststellung gelegen, dass Ohrmazd und Ahriman sonst als von Zervan, hier aber als von Zamānah emanierend gedacht sind. Die Namen Zurvān, Zamān und Zamānah scheinen also bei völlig gleichbleibender Bedeutung einander abzulösen. Allmählich dürfte sich auch noch ein anderer Terminus — *rūzgār* — eingebürgert haben, denn im 'Ulamā i Islām wird gesagt:

وروزگار را بدان سبب نوشیم که  
 بسیار کسی بود که ندانست که روزگار  
 زمانست  
 Ich schreibe *rūzgār* (= die Zeit)  
 darum, weil es viele Personen  
 gibt, die nicht wissen, dass  
*rūzgār* zamān ist.  
 Riv. of Horm. S. 443; Pers.  
 Text Vol. II S. 75 Z. 2. v. n.

Wir bekommen hier den Eindruck, dass einige von *zamān*, andere aber von *rūzgār* sprachen, wenn sie die Zeit als höchste Schicksalsgottheit meinten. Es ist darum wohl nicht gar zu kühn wenn wir vermuten, dass in verschiedenen Kreisen verschiedene Namen als Bezeichnungen des höchsten Wesens in Umlauf waren, dass aber später alle diese verschiedenen Namen nur als Synonyme betrachtet wurden. Diese Auffassung wird auch dadurch gestützt, dass bei Firdausi die diversen Namen für »Zeit« oder »Schicksal« ganz ohne jeglichen Bedeutungsunterschied abwechselnd angewandt werden.

زمان  
 زمانه  
 Wir haben im Anfang gesagt dass  
 sowohl Ormuzd als Ahriman aus  
 der Zeit (Zamān) hervorgebracht  
 wurden und jede Richtung spricht  
 davon in verschiedener Weise.  
 Eine Sekte sagt, dass Ahriman  
 darum geschaffen wurde weil Or-  
 muzd wissen sollte dass die Zeit

<sup>29</sup> Siehe S. 299.



(Zamānah) über jedes Ding mächtig ist.

Eine Sekte sagt, dass es nicht notwendig war, ihn zu schaffen. Er sagte zu Ormuzd: Ich vermag solches zu thun. Es ist nicht notwendig Ormuzd und mich ins Leid zu werfen. Und eine andere sagt: Was für ein Schmerz oder Vergnügen hat die Zeit (Zamān) aus dem Bösen des Ahriman oder dem Guten des Ormuzd?

زمان

Eine Sekte sagt, dass Ormuzd und Ahriman geschaffen wurden um Gutes und Böses mischen zu können und dadurch verschiedene Dinge hervorgebracht werden.

Riv. of Horm. S. 453; Pers.

Text Fragmentis rel. à la

rel. Z. (par J. Mohl) S. 4.

Ob mit den Worten »eine Sekte sagt«, die mehrfach wiederkehren, auch gesagt sein soll, dass nur genau so viele Sekten existiert haben, wie in der Aufzählung erwähnt werden, mag dahingestellt bleiben. Man könnte sich ja auch denken, dass es nur einige wenige aus der Gesamtheit der Sekten seien, deren Meinungen hier angeführt werden. Es kann auch fraglich erscheinen, ob wir es hier wirklich mit Sekten im eigentlichen Sinne und nicht vielmehr nur mit verschiedenen theologischen Lehrmeinungen zu tun haben. Wie dem aber auch sein mag, den genannten Anschauungen scheint jedenfalls gemeinsam zu sein, dass ihnen die Zeit (Zamān oder Zamānah) als die ursprüngliche und oberste Gottheit gilt, während Ormuzd und Ahriman nur als geschaffene Gottheiten gedacht werden, und weiter, dass die Zeit über Schmerz und Lust erhaben ist. In diesen — wie es scheint — spätsassanidischen theologischen Spekulationen ist Zervan—Zamān entschieden ein Gott jenseits von Gut und Böse. Dass die Zeitgottheit unbegrenzt und nicht erst das Produkt eines Schöpfungsaktes ist, wird überhaupt immer sehr stark hervorgehoben. Besonders deut-

lich tritt das in den späteren parsistischen Schriften zutage. So wird beispielsweise in den Rivāyats gesagt:

بی زمانه

گاورس در وجود نتوانند آوردن

چه روزگار در وجود آید

Bei dem Schöpfer und bei der wahren Religion: wenn Gott und alle Amšaspanden und alle Geschöpfe sich zusammentun, können sie nicht die kleinsten Partikel in Existenz bringen ohne die Zeit (= Zamānah), denn durch die Zeit (= Rūzgār) kommt sie in Existenz.

Riv. of Horm. S. 443; Pers. Text Vol. II S. 751. 3 v. u.<sup>28</sup>

Hierauf folgt ein Abschnitt über die Tätigkeit der Zeit und dann der folgende Passus:

ونتوان گفتن که آفریدگاری بود

که روزگار نبود وگر کسی گوید که

کار روزگار شب و روز است باید

دانستن که بسیار بوده است که

روز و شب نبوده است وزمان

بوده است

Und es ist nicht möglich zu sagen, dass der Afaridgār (= der Schöpfer) existierte und dass Rūzgār (= die Zeit) nicht existierte, und wenn jemand sagt, dass Nacht und Tag das Werk Rūzgārs ist, dann muss erkannt werden, dass es eine lange Zeit gegeben hat, wo Tag und Nacht nicht gewesen sind, aber Zamān (die Zeit) gewesen ist.

Riv. of Horm. S. 443; Pers. Text Vol. II S. 76 Z. 2 f.

In den beiden zitierten Aussagen ist wohl deutlich genug betont, dass der wahre Schöpfer nur die Zeit ist. Sie vermag mehr als Gott und alle Amšaspanden, denn ohne sie kann nichts ins Sein eintreten. Es gab keinen Zustand, in dem die Zeit nicht war, darum kann man nicht sagen, dass der Schöpfer da war, die Zeit aber nicht. Ehe noch Tag und Nacht, die Werke der Zeit,

<sup>28</sup> Unbedeutende Varianten: Dhabhar, Rivayats of Hormazyar Framarz, S. 443, die Anmerkungen.



geschaffen waren, war die Zeit. Unterschiedslos wechseln hier die Bezeichnungen Rūzgār, Zamān und Zamānah als Termini für »die Zeit«. Die absolute Selbstherrschermacht der Zeit wird nachdrücklich betont. Sie ist nicht mit den einzelnen Zeitabschnitten, wie Tag und Nacht zu verwechseln. Hier wird wohl auf den Unterschied zwischen Zamān ī akanārak und Zamān ī dērang Xʾatāi hingedeutet.

Wie wir bereits am Eingang dieses Kapitels feststellten unterscheidet man in der iranischen Religion zwischen zwei Zervangestalten. Schon im Awesta steht *zrvan- akarana-* neben *zrvan-darayō.χʾatātā-* (Ny. 1, 8; Y. 72, 10; V. 19, 13). Ihnen entsprechen in den mittelpersischen Schriften *zamān ī akanārak* und *zamān ī dērang-χʾatāi*, der auch *dērang zamān* (Ny. 57, 29) oder *zamān ī kanārakōmand* heisst.<sup>47</sup> Das Verhältnis zwischen *zamān ī akanārak* und *zamān ī dērang χʾatāi* wird im Bundahišn folgendermassen dargestellt:

*ēē zamān-ēē ī dērang-χʾatāi naz-  
dist dām ī-š frācbrihenūt, ēē aka-  
nārak bāt; \*pas haē gumēcišnīh  
ī hameyih ī Ōhrmazd kanārak-  
ōmand brihenūt haē hān akanār-  
rak. kū haē bundahišn, kū dām  
dāt, u tāk ō frazām, kū gannāk-  
mēnūk akār bawēt, patmānak ī  
12000 sāl kū kanārakōmand.  
pas ō akanārakōmandih gumēcēt  
vartēt, kū dām-ēē ī Ōhrmazd  
apōekihō apāk Ōhrmazd ham-  
ēyik hawud.*

Denn die langherrschende Zeit war die erste Schöpfung, die er schuf. Denn sie war unbegrenzt; nach der Mischung, von der die Ewigkeit Ōhrmazds betroffen wurde, wurde sie begrenzt geschaffen von jener unendlichen (Zeit) aus. Denn von der Ur-schöpfung an, als die Schöpfung geschaffen wurde, bis zur Endzeit, wo der böse Geist unwirksam werden wird, ist eine Zeitspanne von 12.000 Jahren, während welcher sie begrenzt ist. Dann wird sie mit der Unendlichkeit vermischt werden, so dass die Geschöpfe Ōhrmazds ganz und gar mit Ōhrmazd ewig vereinigt werden.

Bundahišn A. 10, Z. 1 ff.

<sup>47</sup> Siehe Hilfsbuch II s. v. *zamān*.

Das Verhältnis zwischen Ōhrmazd und Zervan werden wir bald in einem anderen Zusammenhang analysieren.<sup>38</sup> Hier sei auch hervorgehoben dass auch im Mēnōkē Xrat (Kap. 8 und 27) von der unbegrenzten und der langherrscheidenden Zeit gesprochen wird.<sup>39</sup> Die beiden Aspekte der Zeit fließen jedoch — wie Nyberg dargestellt hat — ständig in einander über.<sup>40</sup>

Beachtung verdient das im mittellranischen Schrifttum durchweg spürbare Streben, Zervan als einen Aspekt oder ein Attribut Ōhrmazds aufzufassen. Sehr bezeichnend hierfür ist eine Stelle im Bundahišn:

*Zurvān i zēn hast i Ōhrmazd, ʔt kū zūr pati-š vānēt, hān-iē i hast kunīšn i zamān, kē bāt akanīruk ō dām-dahišnīh u kanīrakōmand brihenit tāk ō frašūm-ē, kū akārīh i ganūk mēnūk, u pas gumečēt ō ham \*akanīrakīh tāk ō ham-ē ham-ē-ravišnīh.*

Zurvan ist die Waffe Ōhrmazds, dies bedeutet dass er durch ihn die Falschheit vernichtet, das ist das Tun der Zeit, die bis zur Schöpfung unbegrenzt war und als begrenzt bestimmt bis in die Endzeit, wo der böse Geist machtlos wird, und dann wird sie gemischt mit derselben Unbegrenztheit bis in die Ewigkeit.

Bd. Fol. 85 b Z. 5 ff.; A 167.

Hier wird also gewissermassen Zurvan als die aktive Seite Ōhrmazds aufgefasst und Ōhrmazd dadurch der unmittelbaren Aktivität enthoben. Wie wir sehen, sind die Rollen in den theologischen Spekulationen stets dieselben, sie werden nur immer wieder anders verteilt. Das Spiel ist das gleiche, die Darsteller aber wechseln und werden gegeneinander ausgetauscht. So trägt denn auch die Zeit beständig andere Namen. Die Vorstellung von ihrem Wesen und Wirken aber bleibt dieselbe. Es gibt z. B. einen Abschnitt über Rūzgār, der in seinem Tenor völlig mit Aussagen über Zervan oder Zamān übereinstimmt:

و دین روزگار توان آموخت

Religion kann durch die Zeit gelernt werden.

و پیشه روزگار توان آموخت

Handwerk kann durch die Zeit gelernt werden.

<sup>38</sup> S. 280.

<sup>39</sup> Mz. 8 ist S. 275 angeführt.

<sup>40</sup> Questions 1929, S. 53.



وادی بروزگار توان آموخت	Sitte kann durch die Zeit gelernt werden.
ورز ویاغ بروزگار توان ساخت	Pflanzung und Garten können durch die Zeit bereitet werden.
ودرخت بروزگار برود	Der Baum wächst durch die Zeit.
وبروزگار بر دهد	Durch die Zeit gibt er Frucht.
و صنعت بروزگار توان ساخت	Gewerbe kann durch die Zeit getrieben werden.
ودر وجود همه چیز بروزگار راست شود	Alle Dinge in der Existenz werden durch die Zeit richtig.
	Riv. of Horm. S. 443; Pers. Text Vol. II S. ۷۰ f.

Dieser Abschnitt über die Zeit — Rūzgār — enthält eine Reihe populärer Sentenzen, wie sie während der sassanidischen Epoche sehr beliebt gewesen zu sein scheinen. Wir kennen ja eine Menge solcher Sammlungen, die *handarz* oder *pandnōmak* genannt wurden.<sup>41</sup> Diese Literaturgattung liebt es Aufzählungen nach jenem Muster zu geben, das auch in dem zitierten Passus über die Tätigkeit der Zeit zur Anwendung kam. Wir werden da sogleich an den von Nyberg für ein Gedicht gehaltenen Abschnitt in Bd. I erinnert Ich vermute, dass auch in das aus dem Mittelpersischen übersetzte Werk »Kalila und Dimna«<sup>42</sup> solche Zitate aus einer Handarz-literatur über »die Zeit« aufgenommen wurden. Dort heisst es nämlich:

و زمانه را که هر کس را که بماند از زمانه	Und es ist bekannt, dass die Zeit auf niemand wartet,
و هر کس را که بماند از زمانه	aber jedes auf die Zeit wartet.
	Kallia und Damna S. 163; syr. Text S. 188.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass die Worte: **و زمانه را که هر کس را** das Nachfolgende als Zitat kennzeichnen sollen. Der Inhalt dieses

<sup>41</sup> Für diese Gattung der Pehleviliteratur siehe Christensen L'Iran sous les Sassanides S. 52, vgl. Acta Orientalia VIII, S. 81 ff.

<sup>42</sup> Siehe Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 124 f. Schultheiss, Kalila und Damna. Einleitung. Benfey, Das Buch von Kalilag und Damnag. Einleitung. Keith — Falconer, Kalilah and Damnah, Introduction XLIII—XLV.

Zitates steht in vollem Einklang mit dem, was wir über den Zervanismus sonst ermittelt haben. Solche allgemeinen Sentenzen über die Schicksalsmacht der Zeit, — sie mag nun Zervan, Zamān oder Rūzgār genannt werden —, scheinen sich aus der mittelpersischen Literatur in die ältere neupersische hinübergerettet zu haben. Zumindest kommen sie häufig im Shāhnāmah vor, aus dem wir die folgenden Zitate anführen, die von der Zeit als Schicksalsmacht sprechen. Zuerst einige Beispiele, in welchen die Zeit die Bezeichnung Zamānah führt.

Die Zeit gewährte ihm keine  
lange Lebenszeit.

20, 4.

Die Höhe des Thrones ist dir das  
Siegel der Zeit,  
Die Welt ist dir licht wegen des  
namhaften Glückes.

38, 9.

Da wir nicht gesehen haben dass  
der Schutz der Zeit uns sicher  
sei.

100, 12 b.

Denn die Zeit hat in seiner Hand  
den Abstieg und Aufstieg.

115, 11 b.

Die Zeit bringt deinetwegen be-  
ständig Freude.

145, 5 b.

جو چگ زمايه رسيد ابروى

Als die Klaue der Zeit über ihn  
kam.

314, 2 b.

Die Zeit hat anderes vorgeschrie-  
ben, als man glaubte.

482, 5.



Die Zeit ist nach deinem Blute  
durstig.

503, 4.

Die Zeit hat in deine Hand die  
Macht über mich gegeben.

503, 6 b.

Die Zeit hat ihn mit seinem Heere  
herangeführt,

Dass er hier durch deine Hand  
vernichtet werde,

513, 7.

Der in der Welt Verstand und  
Weisheit hat,

So dass er die Hinterlist der Zeit  
erträgt.

516, 12.

Die Zeit erregte in seinem Herzen  
die Liebe.

677, 7 b.

Die Zeit hat ihn der Vernichtung  
preisgegeben.

717, A 10 b.

Die Zeit ist durchaus betrüge-  
risch,

Sie wird dir im Unglück keine  
Hilfe leisten.

836, 8.

Die Zeit unterjocht ihn.

913, 8 b.

Die Zeit möge in ihrer Güte mir  
mein Recht gewähren.

1464, 1 b.

Die Zeit war gegen diese Krieger  
schlimm.

1777, 6 b.

Nun folgen einige Beispiele mit zamān:

Die Zeit führt mir deinen Kopf  
zu.

255, 2.

بجائی توان مرد کاید زمان  
نیاید زمان بی زمان یکرمان

Sterben muss man sobald die  
Stunde herankommt,  
nie wird die Zeit je zur Unzeit.

255, 5.

Keiner kann aus seinem Körper  
den Tod entfernen,  
Keiner kann das Auge der Zeit  
mit der Nadel durchbohren.

324, 10.

به بینیم تا بر که گردد زمان  
Wir wollen sehen zu wem die  
Zeit sich wendet.

881, 10 b.

Es gibt keine Rettung, sobald die  
Zeit sich wegwendet.

981, 6.

Mögen die Erde und die Zeit dir  
wohlwollend sein.

1025, 1 b.

Wenn ihn die Zeit durch deine  
Hand erreichen wird.

1032, 13.

Auch in dem Epos Wis und Ramin wird die Zeit (zamān, zamānah) oft als Schicksalsmacht erwähnt:



بسی نفرید بر گشت زمانه  
که کردش تیر هجران را نشانه

Viel fluchte er gegen die Drehung  
der Zeit, denn ihr Pfeil weiste  
ihm die Trennung an.

Wis u Rāmin ed. Minovi, S. 8 \*

نکرد آن بد بجای تو زمانه  
که جویی گریه را چندین بهانه

Nicht hat dir die Zeit dieses Böse  
getan,  
Dass du einen Vorwand für so-  
viel Weinen suchtest.

ib. S. 9. Z. 11

اگر کامی ز تو یستد زمانه  
صد کام دگر داری بهانه

Wenn von dir die Zeit einen  
Wunsch genommen hat,  
Hast du in hundert anderen Wün-  
schen eine Ursache.

ib. S. ۱۲۷ Z. ۵۸

In den genannten Zitaten sehen wir wie die Zeit häufig als unmittelbarer Anstifter des Unheils gedacht wird. In dem bei Eznik und Eliseus bewahrten Mythos wird dies dadurch zum Ausdruck gebracht dass die Zeit als oberste Gottheit dem Ahriman die Herrschaft für einen Zeitabschnitt von 9.000 Jahren gibt. Aber wir haben andere — wenn auch späte — Zeugnisse dafür, dass die Zeit Ahriman ihre Hilfe leistet und ihm die Ausführung seiner bösen Pläne erst möglich macht.

Interessant ist z. B. dass der Einbruch Ahrimans in die gute Schöpfung, von dem in den Pehlevischriften die Rede ist, in den Rivāyats auf das Schuldkonto der Zeit geschrieben wird. So heisst es:

پس اهریمن بیاری زمان روی بهالا  
نهاد تا با اورمزد جنگ کند

Dann erhob Ahriman mit Hilfe  
der Zeit das Haupt um gegen  
Ormuzd Krieg zu führen.

Rivāyat ed. Spiegel S. 162,  
Z. 6.

Als dreitausend Jahre verge-  
gangen waren, und die übrigen  
Schöpfungen hervorgebracht wa-

ren, da rührte sich der gottlose Ahriman zum zweiten Male, und die Zeit machte es so, dass Ahriman die Welt durchbohrte, in die (irdische) Welt hereinbrach und alles, was in der Welt war, mit seiner Bosheit und Unreinheit verpestete.

Rivāyat ed. Spiegel S. 162, Z. 15.

In Zātspram wird ausführlich berichtet wie Zervan dem Ahriman die Macht gibt:

*u-š frašām-nikārihū afzār-e i hač x'at gōhr <i> tārīkih kē-š nērōk i zurvānik pat-iš patvāstak, pōst advenak, zakik u siyāh u āturastar-gōn frāč ō Ahriman burt.*

Und im Überlegen der Endzeit gab er Ahriman ein Werkzeug von der eigentlichen Substanz der Finsternis, womit die Kraft des Zervan verbunden war, wie eine Haut, dunkel und schwarz und aschenfarbig.

BSOS IX, S. 576, Zātspram 1, 29.

Dann wird erzählt wie Ahriman und seine Scharen bis in den Himmel vordringen. Die Übergabe des Werkzeuges wird auch noch an einer anderen Stelle desselben Buches erzählt:

*pat-iš bun-ravākih <i> dām kā Zurvān hōn karp \*patnōk i tārīk u āturastar-gōn ravākih vād frāč ō Ahriman burt ...*

Bei der Ur-Bewegung der Schöpfung, als Zervan jene Form, das finstere und aschenfarbige Kleid wegen der Bewegung zu Ahriman brachte ...

BSOS IX, S. 576; Zātspram 34, 35.

Eine Verbindung zwischen Zervan und Ahriman scheint auch in den Angaben über Gayōmart angedeutet zu sein:

*Gayōmart hač-akān nē vindāt u vičarak, čē vičr hūt i brīngar*

Gayōmart wurde von ihnen nicht erreicht und die Erklärung (dazu)



*Zureān pat bun andar āmatan  
i Ahriman kū apar ō 30 zamā-  
stān Gāyōmart tāk tēz u hān  
i gyān hōzēn frāē brihēnēm.*

ist, dass es eine Entscheidung des bestimmungsmachenden Zervan war im Anfang bei dem Kommen des Ahriman: »bis zu 30 Winter bestimme ich Gayōmart zu Glanz und Errettung dieses Lebens.«

K. 35 Fol. 237 r. Z. 9 ff.  
Zātspram 4, 5.

Gayōmart wird zwar von Ahriman getötet, aber der Zeitpunkt dieser Tötung wird von der höchsten Gottheit Zervan bestimmt. Auch hier also lässt Zervan dem Ahriman freie Hand zur Ausübung seiner Gewaltherrschaft, nur dass er den Zeitpunkt der Tat näher fixiert. Eigentümlich ist die Art und Weise, wie Zervan die Macht dem Ahriman überliefert. Dies geschieht, indem er ihm ein Werkzeug, *afzār*, gibt, das auch Kleid, *patmōk*, genannt wird. Thatsächlich verfügt ja Zervan ebenso wie Ōhrmazd über verschiedene Kleider, *patmōčan*. Aber die Kleider Ōhrmazds waren, wie wir schon gesehen haben, eigentlich die drei Stände, der altiranischen Gesellschaft, während die Kleide oder Werkzeuge Zervans von ganz anderer Art sind. Wir führen hier die betreffenden Texte an.<sup>44</sup>

*apar \*4 adrvēnak afzār i frā-  
zānak brīngar dātūr Ōhrmazd  
pat kauārakōmand zamān ō 4  
adrvēnak kunišnīk apāē kart, haē  
nikēz (i) vēh-dēn.*

*ēt 4 \*afzār \*i frazānak brīn-  
gar dātūr Ōhrmazd pat kauāra-  
kōmand zamān ō 4 adrvēnak  
kunišgarān baxt, 2 i hu-ih nērōk  
pāt rapākih i afzōn i pat-iš hu-*

Über die 4 Arten von Werkzeugen von dem weisen Bestimmung gebenden Schöpfer Ōhrmazd durch die begrenzte Zeit für die 4 Arten von Thätern eingerichtet. Aus der Exegese der guten Religion.

Dies sind die 4 Werkzeuge, von dem weisen Bestimmung gebenden Schöpfer Ōhrmazd durch die begrenzte Zeit für die 4 Arten von Tätern bestimmt, 2 von Gu-

<sup>44</sup> Diese sind in ausgezeichnete Weise von H. C. Zachner bearbeitet worden BSOS IX, S. 303 ff. Er hat auch Zātspr. 1 und 34, 35 ediert ib. IX, S. 573. Da Z. eine eingehende Behandlung der aus diesen Texten erwachsenden Probleme geben will, verfolge ich in dieser Untersuchung nur einige Hauptlinien, die für die uns hier beschäftigenden Fragen von Bedeutung sind.

*ik-kār i-šān pat nērōk, u 2 (i) duših, nērōk pat saēšn ukārīh i (pat-iš) dušik-kār i-šān pat zōr, ēyōn hēnd hangartik i risp rādēnišn (u) kār i andar zamānak i ē huzangrōk(zam, kanōrakōmand zamān pat-iš vaštān vartitān, u paīlōkik brahm i āvām haē kunīšn tāk frašām i gētēh.*

*u-š evak asrōnīh brahm, veh apē-  
čak vādenīšnikīh kē kū Spēnōk  
mēnōk zāy, ē xʾvš xʾatīh dōšīšn.  
pat-iš haxt \*hūš-iš xʾvš bažišn pat  
kanōrakōmand (zamān), kō fra-  
šāmpērōzīh i-š aparēšgatik, ba-  
vandak vānūtārīh u apasīdēnītā-  
rīh i haē xʾvš dām, en brahm xʾvā-  
nīhet Spēnōk mēnōkīh-iē Ōhr-  
mazd xʾvš xʾatīh i-š haxt pat-  
mōk u-š spēk, u andar aparter  
mēnōkān mātiyān pat Vahuman  
u Mānsraspand, u andar tālist-  
vāzišnān \*rādēnōk (i) xʾp (i)-  
rōšnān bayān; andar vaχšikān  
pat ravākīh i ravān andar  
marlōm tan; andar huzarān  
pat xrat; andar barīšnān pat  
erīh u xʾarsanūh; andar xʾmān  
pat hān i āsnōtak mēnišn, hān  
i arišuyt gošīšn; \*andar gētēh  
dēsakān pat mart i ahrav;  
andar pēsakān pat asrōnān;  
(andar) patān pat avē kē gē-  
tīhān apartem axʾ u rat; u*

tem, und durch ihr Gutwirken mit Kraft entsteht ein überfließendes Kraftergehen, und 2 von Bösem, und durch ihr Böswirken mit Falschheit entsteht eine Kraft die Vergehen und Unwirksamkeit gibt, da sie die Zusammenfassung von jeglichem Besorgen und Wirken in der Zeit von 6 Millennien sind; durch sie hat die begrenzte Zeit ihre Drehung, Wendung, und von ihrer Wirksamkeit wird die Art des Zeitalters offenbar bis zum Ende der Welt.

Und eines ist der Anzug des Priesterstandes, das gute Zustandebringen des Ungemischten, der als Waffe des Wirksamen Geistes, von ihm als sein eigenes Wesen erwählt, auf ihn durch seine eigene Erteilung erteilt durch die begrenzte Zeit wegen eines Endzeit-Sieges über den Widersacher, seines vollständigen Besiegens und Ausrottens aus seiner eigenen Schöpfung. Dieser Anzug wird die »wirksamer-Geist-heit« genannt, das eigene Wesen Ōhrmazds, sein Anzug und sein Glanz, und unter den höheren Geistern hauptsächlich bei Vahuman und Mānsraspand. Und unter den in der Höhe wandelnden ist es das richtige im Gange-Halten der göttlichen Lichter, unter vernünftigen Wesen ist es das im Gange-Halten der Seele im menschlichen Körper; unter Tugenden äussert es sich in der



*andar patmōkan pat hān i rōšn*  
*u spēt patmōčan; u andar hu-*  
*kūrān pat vāh vaxšēnitān, vattar*  
*zatan,*

*ēvak sāsātāh brahm, vattar*  
*apēcak rādēnišn kē kō [tāk]*  
*ganāk mēnōk zāy, ō xʾēš xʾatih*  
*dōšišn, kē avi-š baxt pat zamān*  
*haē brīnkar rādēnāk \*bažišn,*  
*apasidēnišn, avin-fraštān i*  
*ganāk mēnōk i dōšitūr i ham*  
*zāy, ēn brahm xʾānihēt ganāk*  
*mēnōk xʾatih i-š hast \*patmōk;*  
*u-š škafllar vīrāstakih andar*  
*\*Māzan dēvān pat Akōman,*  
*hān i vattar dēv; andar bayān-*  
*baxtār i appurtārān kē hēnd*  
*apōxtārān, pat hān i apōxtar*  
*i star-ōsmar Kevān xʾānōnd; u-š*  
*dēnik nām dūr-pityārak; andar*  
*āhōkān pat dušakāsih; u andar*  
*barišnān pat anēr i u uzʾar-*  
*sandih; u andar(andar)zēmān*  
*pat hān i davan mēmšn, hān*  
*i mītōxt gōpišn; (andar) geteh*  
*dēzakān pat drurōnd mar;*  
*(andar) pēšak pityārakān pat*

Weisheit; unter den Arten von Benehmen im guten Verhalten und Zufriedenheit; unter Veranlagungen in der guten angeborenen Gesinnung und der richtig geäußerten Rede; unter den irdischen Phänomenen im gerechten Manne; unter den Kasten in den Priestern; unter den Herrschern in demjenigen, der von den Irdischen der höchste Herr und Richter ist; und unter den Kleidern im leuchtenden und weissen Kleide; und unter guten Taten im Befördern des Guten und Niederschlagen des Schlechten.

Eines ist der Anzug des Tyrantentums das böse Zustandebringen des Ungemischten, der als Waffe des bösen Geistes von ihm als sein eigenes Wesen erwählt, auf ihn durch die Zeit erteilt aus Erteilung des bestimmenden Zustandebringers wegen des Ausrottens und Endzeit-Verschwindens des Bösen Geistes, des Erwählers dieser Waffe. Dieser Anzug wird das Wesen des Bösen Geistes genannt, dessen Kleid er ist; und unter den mazanischen Dämonen ist sein erstauulichstes Wirken in Akōman, dem schlechtesten Dēv; unter den Be-raubern der Austeilung der Götter, die die Planeten sind, in dem Planet, den die Astrologen Kevān nennen; und sein religiöser Name ist »wessen Opposition weithin reicht«; unter den Unreinheiten

*sāstāriḥ; u andar \*patih pit-  
yūrakān pat avē i dušdēn u  
dōšax<sup>ik</sup>lān; u andar patmōkān  
pat hān i hērak-gōn patmōcān;  
u andar duškārān pat vēh zatan,  
vattar važšēnitān.*

*u ēvak artoštāriḥ brahm, vēh  
gumēcāk rādenūtāriḥ [i] kē kā  
hangartik i xāp rādenūtāriḥ  
hadīyārīḥ āzrōnīḥ hu-dūnakīḥ  
zahak amāvandīḥ u vīrāstāriḥ  
u vīnārtāriḥ i dātastān, āyā-  
pēnūtār i ō katār i ēc hān i ō  
mas-dātastānīḥ(s) xēm, dahišn  
sūtīḥ hadīyār, kē avī-š baxt  
pat zamān hač bringar rādenūk  
bažišn ō x<sup>ēš</sup> fraiām-sūtīḥ, ham-  
banīḥ i Vāi (i) apar (u) andar  
har 2 lāk fraiām patiyraftār  
i ham zāy; u ēn brahm apar-  
kār Vāi x<sup>at</sup>īḥ patmōk; u š  
mātiyān andar yazdān mēhmānīḥ  
pat Vāi i mēnōk(ih) i Ras-ič  
nām, x<sup>at</sup>īḥ hast Spāhr u Spāhr-ič  
x<sup>at</sup>īḥīhet, apar-ič takīk vāt u  
\*ayāl-ič martōm, u andar hu-  
narān apar takīkīḥ hān i mar-  
tān, ham martlāčōkīḥ; u andar*

im schlechten Wissen; und unter  
den Arten von Benehmen im  
schlechten Verhalten und Nicht-  
Vergnügt-Sein; und unter Ver-  
anlagungen im trüglichen Den-  
ken und in falscher Rede; unter  
den irdischen Phänomenen im  
gottlosen »mairya«; unter den  
Feinden der Kasten im Tyrannen-  
tum; und unter den Feinden des  
Herrscherstums in demjenigen,  
der von schlechter Religion und  
höllisch ist; und unter den Klei-  
dern im aschenfarbigen Kleide;  
und unter bösen Taten im Nieder-  
schlagen des Guten und Beför-  
dern des Bösen.

Eines ist der Anzug des Krieger-  
standes, das gute Zustande-  
bringen des Ungemischten, der,  
da er gute Ordnung, Hilfe,  
Priesterstand, gute Einsicht, ur-  
anfängliche Kraft und Einrich-  
ten und Anordnen der gesetz-  
mässigen Ordnung, ein Beförde-  
rer jedes, was zu grösserer Ge-  
rechtigkeit des Charakters dient,  
und ein Helfer zu dem was der  
Schöpfung nützlich ist, was ihm  
(Vāi) durch die Zeit erteilt wurde  
von der Erteilung des bestim-  
menden Ordners zum eigenen  
Endzeit-Nutzen, das Ursprüng-  
liche des Vāi, des Empfängers  
dieser Waffe, der über und in  
den Beiden ist bis zur Endzeit.  
Und dieser Anzug ist das Kleid  
des Wesens des übermächtigen  
Vāi. Und unter den Göttern hat



*barišnān pat narikmān dātastānikih; u andar zēmān pat kāmāk ī frārōn u hān ī mas-dātastānikā kār, u andar gēteh dēsukān pat hām ī takik u arvāntan; u andar pēšakān pat ar-tēštārōn; u andar patān pat arvānt spāhpat; u andar pat-mōkān pat hām ī suzr u \*āp-gōn patmočan kē pat harvist pēsīšn pēsūt estēt, pat sēm u zarr u karkēhan u hām-iē ī bē \*tāpāk yākand; u andar kārān pat mas-dātastānik ī xēm, dahīšn zatan u razšēnitān ī har 2 rēh u vattar.*

er seine Wohnung hauptsächlich in dem Geiste Vāi, dessen Name das Rad ist, was auch Spähr und Spāhr genannt wird, und in dem schnellen Wind und heldenhaften Mann; unter Tugenden in der Schmellichkeit der Männer, d. i. Männerkraft; unter den Arten von Benehmen in männlicher Gerechtigkeit; unter Veranlagungen in rechtschaffenem Willen und der Handlung, die in grösserer Gerechtigkeit besteht; unter irdischen Phänomenen in dem schnellen und raschen Körper; unter den Kasten in den Krieger; unter den Herrschern in dem raschen Heeresführer; unter den Kleidern in dem roten und wasserblauen Kleid das mit jeglichem Schmuck geschmückt ist, mit Silber und Gold und Chalehedon und strahlendem Rubin; unter Taten in grösserer Gerechtigkeit der Veranlagung, in dem Niederschlagen der Schöpfung und dem Befördern des Guten sowohl als des Bösen.

*ēvak xʾat-dāšakih, vattar gumē-čak rādēnīšnīh kē kā hangartik ī duš-rādēnitārīh, ham škravan sōstārīh dušākūšīh hamēštār [ī hamēštār ī] rādēnitārīh apassacakih u anadrēnīh u hišt-šköyih u afrastakih, brātārōt-davīšnīh a anāstīh u ahramōkīh-iē riyahr kē avi-š baxt pat kanārākūmand zamān [brātārōt] hač brīnkar rādēnāk bažišn ō*

Eines ist das an sich Böse, das Zustandebringen des gemischten Bösen, der, da er umfasst böses Zustandebringen, Wanken, Tyrannentum, böse Einsicht, das Zustandebringen des Widersachers, nicht Gebührendes und Gesetzlosigkeit und Vernachlässigung der Achtung und Hochmut, wetteiferndes Laufen und Unfrieden und ordnungsverderbende

*z'ēš frašmāh-sātīh, tērīh i har  
 kāmīk kunišngur ke apāyēt pat-  
 īš; u ēu brahm Varan druš  
 z'atīh; uš škaftar \*vīrūstakīh  
 andar dēvān kē apāyēt (pat-īš)  
 apar xāradruš Hēšm; u andar  
 bayān-baxtārīh apurtārān pat  
 apāxtar i-š star-ōšmur \*Vahrām  
 z'ōnēnd, u-š dēnīk nām aγ-āšt;  
 andar āhōkān pat z'at-dōšakīh;  
 u andar barīšnān pat anāyāpīh  
 u āhūtīh; u (andar) xēmān pat  
 hān i apārōn kāmāk, hān i z'at-  
 dōšakīh dēn u hān i frašm [i]  
 višō škār; u andar gētēh dēsakān  
 pat z'at-dōšakān u apārōn-stēš  
 marān; andar pēšak hamestārān  
 pat ahrāmōkān; andar \*patih  
 pūyārakān pat hān i anāz\* u  
 arat zat-dastavar aeur; u andar  
 patmōkān pat hān i z'at-dōšakīh  
 brahmāk.*

Ausgelassenheit ist, was zu ihm  
 durch die begrenzte Zeit erteilt  
 wurde aus der Erteilung des  
 bestimmenden Zustandebringers  
 zum eigenen Endzeit-Nutzen, die  
 Tatkräftigkeit jedes willigen Tä-  
 ters, den sie braucht. Und dies  
 Kleid ist das Selbst des Teufels  
 Varan. Unter den Dēven, die sie  
 braucht, besteht die fürchterlich-  
 ste Wirkung in Hēšm mit der  
 blutigen Waffe; unter den Be-  
 rauern des Austellens der Götter  
 in dem Stern, den die Astrologen  
 Vahrām nennen und dessen Name  
 in der Religion »der dessen Frie-  
 de böse ist« ist; unter Sünden  
 besteht es in dem an sich Bösen;  
 unter Benehmen in Nicht-Er-  
 reichen und Trübsheit; unter den  
 Arten von Veranlagung in per-  
 verser Lust, in der Religion des  
 an sich Bösen und in der Hand-  
 lung, die das Ende verwirrt; un-  
 ter irdischen Phänomenen in dem  
 an sich Bösen und den »mairyas«  
 mit verkehrtem Hader; unter den  
 Kasten-Gegnern in den »Ašaver-  
 derbern«; unter den Feinden der  
 Herrschaft in dem herrscherlosen  
 und richterlosen, unarischen da-  
 stavar-Schläger; unter den Klei-  
 dern in dem Kleid des an sich  
 Bösen.

Dēnkart ed. Madan S. 203  
 Z. 16 — S. 207.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Zum Text ist folgendes zu bemerken: Zaehner \*sēšīn, aber ge-  
 schrieben steht *ꠑꠞꠞꠞ* = *sātīn*, das in dem anderen Text vorkommt;



*apar zamānak rang ut u čē-ih*  
 (i)rang kē-č [hač] \*rašt [i] pat  
 rang, hač nikēz i vēh-dēn.

\*et \*apar zamānak rang, vēhīh  
 u vattarih: vēhīh [u] spēnāk-  
 mēnōkik xʾat-gōhrīhā, vattarih  
 ganāk-mēnōk pat rasiša i hač  
 bē gōhr. u ōsmurišn i vēhīh \*u  
 vattarih sar hač zamān i pat-iš  
 \*rašt 8, — spēnākik u ganākik  
 hač-išan vāyik u varanik u bayik  
 u \*gadōkik u hunihātik u dušnī-  
 hātik. \*spēnākik ōsmurišn mā-  
 tiyān (asrōnīh) dēn dānākih ērīh  
 rūstīh u xūpārih, čē-šān ham-  
 tōhmak ratīh u rādenitārīh i  
 \*apar vēh-dēn (i) rāst. ganākik  
 ōsmurišn mātiyān sāsūtārīh i as-  
 rōnīh hamōstār, ay-dēnīh unērīh  
 u kayakīh u karapīh u drōzanīh  
 u antispōsīh, čē-šān hamtōhmak  
 vīšuftārīh pat-iš. vāyik ōsmurišn  
 \*mātiyān artēštārīh asrōnīh ha-  
 diyār takikīh u arvandīh u xʾa-  
 tāyīh u dāt, čē-šān ham-tōhmak  
 hunar u rādenitārīh (i) apur  
 xʾatūyīh. varanīk ōsmurišnīh  
 mātiyān xʾat-dōšakīh har ahra-  
 mōkīk i \*asrōnīh brātārōt, sās-  
 tārīh hadiyār, u duš dānōkīh u  
 ay-dēnīh, čē-šān ham-tōhmak āhōk  
 vīšuftārīha i pat-iš. bayān(īh)

Über die Farbe der Zeit und die Beschaffenheit der Farbe und den, der mit Farbe gefärbt ist, aus der »Exegese der Religion«. Dies ist über die Farbe der Zeit, Güte und Bosheit: Güte ist die eigene Substanz des Wirksamen Geistes, Bosheit ist der Böse Geist in dem Ausgehen von einer Nicht-Substanz. Und die Zahl der Kategorien der Güte und der Bosheit mit ihrem Anfang aus der Zeit, die damit gefärbt ist, ist 8, Spēnākik und Ganākik, aus welchen Vāyik und Varanik und Bayik und Gadōkik und Hunihātik und dušnīhātik. Die Spēnākik (Wirksam)-Kategorie umfasst hauptsächlich Priestertum, Religion, Einsicht, Ariertum, Gerechtigkeit und Wohltätigkeit, deren Verwandte ja Richtertum und die Handhabung der gerechten Guten Religion sind. Die Ganākik (Böse)-Kategorie umfasst hauptsächlich Tyrannentum, den Gegner des Priestertums, die böse Religion und das Nicht-Ariertum, Kayanentum und Karapanentum und die Nicht-Dienstleistung, deren Verwandte ja ihre Auflösung ist. Die Vāyik (Väimāssig)-Kategorie umfasst hauptsächlich Kri-

uarikmān dātastānikih: narikmān = up. < ټرمان aw. naitre manah; afrāstakīh zu up. afrāstān, Horn Nr. 93; Hübischman Pers. Stud. Nr. 103. davišnīh zu daviṭan = rennen, eilig laufen. Über rignahr vgl. Bailey, BSOS VI S. 81.

u-š īkaftar \*vīrštakīh statt Zechner īkaftar grūyastakīh nach der Analogie S. 204, Z. 22.



*ōsmurišn vāstryōših i gehān varzitārih, ēz-šān ham-lōhmak pat patmānak mānišnik handō-  
išnik u vīštārihōšnik vātih i pat-iš \*afzāyēnitān, asvōnih ar-  
teštārih hadiyār.gadōkik ōsmu-  
rišn pat dužih u stahmakih,  
varzitārān pityārēnitān [i] u pat  
panik panēnitārih nangkarik  
halak-kartārih, āpatih [i] gehān  
pityārēnitān, pat \*panih patē-  
x'ih apasihenitān u dām maru-  
jēnitān, ēz-š ham-lōhmak vāst-  
ryōših [i] pityār, hunihātik ōs-  
murišn hutux'ih, hān 3 pēšak  
hadiyār pat hutux'ih humat huzt  
hucaršt, ruvān-ahrairih, dušni-  
hātih ōsmurišn duštux'ākih, u  
pat dušmat duš-huzt duš-hucaršt,  
u ruvān-druvandih 3 pēšakān  
pityār, u āt ōsmurišnān yut yut  
hač x'ēš hān vasišōih hač hān  
i apār 6 hān i-š adar: [vōh] vōh,  
spenākik 6 vōyik, u vōyik 6  
baγik, \*baγik 6 hunihātik; vattar,  
ganōkik 6 varanik, (varanik)  
6 \*gadōkik, u \*gadōkik 6 duš-  
nihātik, u pat-iš yut yut hān i  
x'ēš ērik u vōhik \*ērih, u \*vat-  
tarik stahmakih: u ērih u stah-  
makih andar gehān āmarakā-  
nihā, u pat-iš yut yut tan vōhik  
ērih pat nēvakih, u vattar[ih]ik  
stahmakih pat vatih i āvīm u  
martōm, paitākik, u hač-iš hān  
(i) hačadar 6 hān i hačapar  
nerōk ih patvandihēt ērjōn hač  
martōm kār pat \*huyāčākih 6  
yazdān u pat dušyōčākih 6 dāvōn*

gertum, den Helfer des Priester-  
tums, Stärke und Schnelle und  
Herrschartum und Gesetz, deren  
Verwandte ja Tüchtigkeit und die  
Handhabung des Herrschertums  
sind. Die Varanik (Begierde)-  
Kategorie umfasst hauptsächlich  
das an sich Böse, alles Ordnungs-  
verderben, den Nebenbuhler des  
Priestertums, den Helfer des Ty-  
rannentums, und Böse Einsicht  
und Böse Religion, deren Ver-  
wandte ja die Sünde, die mit ihrer  
Auflösung verbunden ist. Die  
Bayānik (Geber)-Kategorie um-  
fasst Ackerbauertum, das Be-  
stellen der Erde, deren Verwand-  
ter ja als massvoller Sammler und  
Entscheider die Freigebigkeit,  
wodurch das Vermehren entsteht,  
der Helfer des Kriegerturns und  
des Priestertums, ist. Dies Gadōk  
(Räuber)-Kategorie umfasst Dieb-  
stahl und Gewaltsamkeit, das  
Feindlich-Gesinnt-Sein den Acker-  
bauern gegenüber, und durch  
geizige Ermunterung ein beschä-  
mendes Unverständigmachen, das  
Feindlich-Gesinnt-Sein gegen das  
Gedeihen der Erde, durch Geizig-  
keit ein Vernichten des Wohlbe-  
findens und ein Töten der Schöp-  
fung, deren Verwandte ja der Gog-  
ner des Ackerbauertums ist. Die  
Hunihātik (Gute Veranlagung)-  
Kategorie umfasst das gute Bemü-  
hen, den Helfer der drei Stände  
mit gutem Bemühen, gutem Den-  
ken, Sagen und Handeln, und die

*nerōk patvandīšnīh, dēn [pakīh]  
paitākīh.*

Frömmigkeit der Seele. Die Duš-nihātīh (Böse Veranlagung)-Kategorie umfasst das böse Bemühen und besteht in bösem Denken, Sagen und Handeln, und die Gottlosigkeit der Seele, den Feind der drei Stände. Und diese Kategorien haben jede einzelne ihr Hervorgehen aus ihrem Ursprung, von dem Höheren zu dem Niedrigeren: Das Gute: Spēnākīk zu Vāyīk, und Vāyīk zu Bayīk, Bayīk zu Hunihātīk; das Schlechte: Ganākīk zu Varanīk, Varanīk zu Gaḏōkīk, und Gaḏōkīk zu Dušnihātīk. Darin befinden sich jede für sich die eigene arische und gute Tapferkeit, und böse Gewaltsamkeit; und Tapferkeit und Gewaltsamkeit finden sich also in der Welt. Und in jeder einzelnen Person ist die gute Tapferkeit in der Herrlichkeit und die böse Gewaltsamkeit in der Schlechtigkeit der Zeiten und der Menschen, wie offenbar ist. Und es wird eine Verknüpfung zustandegebracht von der unteren Kraft zu der oberen ganz wie aus der Handlung der Menschen durch gutes Streben eine Verknüpfung der Kraft mit den Göttern und durch schlechtes Streben eine solche mit den Dēven geschieht, wie die Religion offenbart.

*dātār Ōhrmazd rašt zamānak  
pat rang, pat vehīh, ēīm gōhrīha  
afzon ī dahišnān haḏ vehīh, u  
pat-iš [u] vānītan ī ēvratik vat-*

Der Schöpfer Ohrmazd färbte die Zeit mit Farbe, mit Güte um das Erstarken der Geschöpfe mittels Güte und dadurch das Besiegen



*tarih i hač duš bnn, u pat vat-*  
*tarih, tīm ēvyatik vattarih i hač*  
*bē pat višōpišn ō dām matan.*  
*hač ēcak vatak nērōkik apattōkīh*  
*i dām andar [ō] zamānihā i hač*  
*hundahišn tūk fraškart viškīl*  
*nērōkīhā, tarāzēnišnīh u sārī-*  
*nikīh andar pattōkīh u patran-*  
*dišnīh i dahišn ō fraškart kē*  
*zōr i vēhīh i andar zamānakiha*  
*vattarih anōpišnīkīh, u zamānak*  
*hān-iē i rang i vattarih vēš*  
*\*dārēt, hān i vattarih frahīst*  
*hač vēhīh i andar ham zamānak.*  
*pat sadišn i-š \*rang hamāk vānī-*  
*tārīh, \*hast fraškart gās pat*  
*zōr i vēhīh, vattarih andar āv-*  
*mīhā u zamānakihā hamāk vānī-*  
*tārīh. hān zamānak fraškart pat*  
*vēhīh apēcak āstīšnīh, u pat-iš*  
*ganāk-menok apusihišn, dām*  
*vāgišn dahišnīh, tan i pasēn u*  
*amargīh u \*šētāy i ham dahišn*  
*i vēh matan bavēt pat dātār fra-*  
*šnakihā hundācišn kām nērōk.*

der Bosheit des Gegners, die bösen Ursprungs ist, herbeizuführen; und mit Bosheit, damit die Bosheit des Gegners von Aussen zu der Schöpfung mit Auflösung käme. Aus der vollkommenen Nicht-Übereinstimmung der Kräfte der Schöpfung in der Zeit von der Ur-Schöpfung bis zur Neugestaltung mit der Zersplitterung in den Kräften kommt das Wiegen und die Vereinigung der Schöpfung in Übereinstimmung und Verknüpfung für die Neugestaltung, welche die Stärke der in der Zeit die Bosheit reinigenden Güte ist. Und die Zeit, die die Farbe der Bosheit mehr hat, in derselben Zeit überwiegt diese Bosheit über die Güte. Mit dem Verschwinden ihrer Farbe ist auch ihr Besiegen da, das ist die Zeit der Neugestaltung durch die Kraft der Güte, das vollkommene Vernichten der Bosheit in den Weltperioden und Zeiten. Diese Zeit ist die Neugestaltung durch die Festsetzung der Güte ohne Vermischung, und dadurch wird die Vernichtung des Bösen Geistes eintreffen, ebenso wie die Lenkung der Schöpfung, »der künftige Körper« und Unsterblichkeit und Verzückung der ganzen Schöpfung durch die weise Berechnung, den Willen und die Kraft des Schöpfers.

Dēnkart ed. Madan S. 21  
 Z. 15 ff.



Wir wollen zunächst den ersten Text etwas näher betrachten. Wir finden, dass die Zeit mit vier Kleidern angezogen ist, wovon zwei als gut und zwei als schlecht zu gelten haben. Von den zwei guten erweist sich aber das eine bei näherer Prüfung als etwas verdächtig, denn das Kleid des Kriegerstandes, das mit dem Gotte Vāi besonders verbunden ist, besteht auch »in dem Schlagen der Schöpfung und dem Befördern des Guten sowohl als des Bösen«. Wir erinnern uns, dass Öhrmazd nach einer theologischen Richtung, die im Bundahišn zum Ausdruck gelangte, sich das Kleid des Kriegerstandes angezogen hatte. Die Doppeltheit in dem Wesen des alten Gottes Vayu war auch dort zum Teil noch im Bewusstsein lebendig.<sup>42</sup> Hier können wir also eine schwache Spur von dem Doppelwesen des Kriegergottes finden. Aber anscheinend ist das Kleid dennoch als gut gedacht. Betrachten wir nun etwas näher die zwei bösen Kleider der Zeit. Das eine ist das Kleid des Tyrannentums, das andere das Kleid »Des an sich Bösen«. Untersuchen wir nun auf welche Menschen und Handlungen damit hingedeutet wird. Das Kleid des Tyrannentums fasst in sich u. a. folgendes zusammen: *anērīh* — unarisches (oder nicht-arisches) Benehmen, *druvand mar* — der gottlose »mairya«; unter *pēsak pītyārakān*, d. i. unter den Feinden der Kasten — oder des Ständewesens — besteht es — das Kleid — im Tyrannentum — *sāstārīh* bei bösen Handlungen besteht es im Schlagen des Guten und Befördern des Bösen. Unter den Kleidern ist es das aschen-farbige. Werfen wir nun einen Blick auf das andere böse Kleid. Auch dies schliesst in sich verschiedene Dinge zusammen, die aber in hohem Grade an die schon erwähnten erinnern. Wir finden hier die *apūrōn-stēš marān* — die »mairyas mit verkehrtem Hader«, unter den Gegnern des Herrschertums besteht es in dem herrscherlosen und richterlosen, unarischen Dastəvarschläger (während das Kleid des Tyrannentums hier die Kategorien *dušdēn* und *dōšax'īk* einschloss), unter den Feinden des Kastenwesens ist es *ahramākān* = Ordnungsverderber, derselbe Begriff tritt auch in der Verbindung *ahramōkīh-īč riyahr* (= Ordnungsverderben und Hohn) auf. Unter den Kleidern ist es das Kleid »Des an sich Bösen«. In beiden Fällen finden wir also die Begriffe *anēr(īh)* und *mar*. Das letzte Wort geht, wie schon in der Übersetzung angegeben ist, auf aw.

<sup>42</sup> Siehe S. 194 ff.

*mairya* zurück, während *anēr* so viel wie aw. *an-airya* ist. Das Wort *sāstār(ih)* ist das aw. *sāstar*. Unter den Kategorien des letzten Kleides finden wir *ahramōk* — aw. *ašamaoya*. Die Kategorien des Bösen, die uns hier entgegentreten, stimmen teilweise mit den vorher angeführten überein. So sehen wir die Begriffe *anēr(ih)*, *ahramōk(ih)* und *sāstār(ih)* hier wiederkehren. Die »böse Veranlagung« wird als *pēsakān pityār* bezeichnet. Ausserdem wird von *Kayanentum* und *Karapanentum* gesprochen, wodurch wir an die awestischen Bezeichnungen *Kavi* und *Karapan* erinnert werden, während die *gadōk*-Kategorie, die als Feind der Ackerbau treibenden Schichten gekennzeichnet wird und deren *ham-tōhmak* auch *vāstryōs(ih) pityār* ist, an die awestischen *gada's* gemahnt.

Mehrere Begriffe sind also schon im Awesta belegt. Was bezeichnen sie dort? Das ist eine Frage, die uns im nächsten Kapitel beschäftigen wird. Wir begnügen uns hier mit der Feststellung, dass die Zeit zwei böse Kleider trägt, die das böse und unheimliche ihres Wesens charakterisieren sollen. Da wir früher gesehen haben, dass in den Texten der Name *Zamān* unterschiedslos mit *Zervan* abwechselt, haben wir wohl das Recht zu vermuten, dass sich hinter dem unpersönlichen Begriffe *Zamān* der alte Gott *Zervan* verbirgt. Dieser fasst also in sich verschiedene asoziale Gruppen zusammen, er ist gleichsam der Führer dieser Gruppen. Das eine böse Kleid, das dies zum Ausdruck bringt, wird aschenfarbig genannt. Dieses aschenfarbige Kleid haben wir schon früher einmal angetroffen. Und zwar im Zātspr. 1, 29 (und 34, 35), wo *Zervan* dem *Ahriman* ein *alzār* übergibt, das als *pōst adrēnak, zakik u siyāh u āturastar-gōn* bezeichnet wird.<sup>46</sup> Diese Stelle ist deswegen wichtig, weil durch sie unsere Vermutung bestätigt wird, dass *Zamān* im Dēnkart eigentlich *Zervan* ist, ausserdem aber, weil wir nun sehen, wer eigentlich der Inhaber des *hērak-gōn patmōčan* im Dēnkart ist. Das ist *Ahriman*, der bei der Schöpfung das aschenfarbige Kleid aus der Hand *Zervans* empfing. Da dieses Kleid alle die verschiedenen bösen Kategorien und Handlungen umfasst, denen wir schon begegnet sind, ist also eigentlich *Ahriman* ihr Führer, was ja gut zu seinem Wesen passt. Aber auch die Höchste Gottheit schliesst diese Kategorien mit in ihr Wesen ein, ebenso wie sie *Ahriman* darin einschliesst, was aus den Mythen

<sup>46</sup> Zātspr. 34, 35 *patmōk i hērak u āturastar-gōn*.



deutlich hervorgeht. Zervan gebiert ja, wie wir schon gesehen haben, aus sich selbst den bösen Gott Ahriman.<sup>47</sup> Nun ist es von einem gewissen Interesse zu sehen, dass die Empfindung von etwas Bösem im Wesen des höchsten Gottes, die sich sonst einen mythologisch-konkreten Ausdruck sucht, auch in rein theologisch-abstrakter Weise wiederkehrt. Den Versuch den Ursprung des Bösen in das Wesen der obersten Gottheit zurückzuverlegen sehen wir nämlich bei den Zarwānīja des Šahraštānī deutlich hervortreten.

وَرَعِمَ بَعْضُ الزَّرَوَانِيَةِ أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ  
كَانَ مَعَ اللَّهِ شَيْءٌ رَدِيٌّ أَمَّا فِكْرَةُ  
رَدِيَّةٍ أَمَّا عَفْوَةٌ رَدِيَّةٍ وَذَلِكَ هُوَ  
مَعْدَرُ الشَّيْطَانِ

Einige Zarwānīja glauben, dass ohne Aufhör bei Gott etwas Schlechtes, entweder ein schlechtes Denken oder eine schlechte Verderbnis sei, und das sei der Ausgangspunkt des Satans

Šahraštānī S. ۱۸۴ Haarbrücker I S. 278.

Wenn also das Böse des Daseins und der Herr der bösen Mächte eigentlich doch von dem obersten Gotte stammt, muss man dann nicht den bösen Gott — ihn, der doch immerhin ein Gott ist — verehren und zu besänftigen versuchen? Sicherlich ist in gewissen Kreisen dem Ahriman eine wirkliche Verehrung zuteil geworden. Wir brauchen nur an die Mithramysterien zu erinnern.

Ebenso ist bekannt, dass die Magier ihm Opfer darbrachten:

πόαν γάρ τινα κόπτοντες δραγμα  
καλουμένην ἐν ὄλμῳ, τὸν Ἄϊδην  
ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον  
εἰτα μίχοντες αἵματι λύκου σπ-  
αγίντος εἰς τόπον ἀνήλιον ἐκτέ-  
ρουν καὶ ῥίπτουν.

«Sie stoßen ein Kraut, das *omomī* heisst, in einem Mörser und rufen den Hades (-Ahriman) und die Finsternis an; darauf vermischen sie (es) mit dem Blut eines geschlachteten Wolfes, bringen es zu einem von der Sonne nicht beleuchteten Ort und schütten es dort aus.»

Plut. De Is. et Os. 47.

<sup>47</sup> Siehe S. 271.

Ahriman wird also als Gott verehrt. Besonderes Gewicht müssen wir auf die Mitteilung legen, dass im Kultus das Blut eines Wolfes als Opfer dargebracht wird.<sup>18</sup> Die Rolle des Wolfes in Verbindung mit dem Kultus des Ahriman wird uns später beschäftigen. Aber es scheint, dass auch auf rein iranischem Boden solche Ahriman-Verehrung anzutreffen war. Würde man wohl sonst vor diesem Kult gewarnt haben?

*u dām i Ahriman haē Ahriman  
saēd, anākīh hamāk haē Ahri-  
man, Ahriman kē-š yazēd vat-  
tar u stahmaktar anākīh kar-  
tūrtar baxēt.*

Und die Schöpfung Ahrimans rührt von Ahriman her, alles Unheil kommt von Ahriman, Ahriman wird schlechter und gewaltsamer und nochmehr ein Anstifter von Unheil, wenn sie ihn verehren.

Dēnk. IX, 31, 3, ed. Madan  
S. 831 Z. 15 ff.

Wir sehen, dass hier von einer regelrechten Verehrung, *yazitan*, die Rede ist, deren Wirkung es ist, dass Ahriman noch schlechter und gewaltsamer und nochmehr ein Anstifter von Unheil wird. Aber gerade sein gewaltsames Wesen scheint ihm eine aus Schauder geborene Huldigung zugeführt zu haben. So kann Ahriman in der Tat als ein furchtbarer Gott erscheinen, oder wie es in einer Märtyrerakte heisst:

*𐬨𐬀 𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬭𐬀  
𐬀𐬭𐬀  
𐬨𐬀 𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬭𐬀  
𐬀𐬭𐬀*

Wer ist der Gott, der besser ist  
als Hormizd?

oder der stärker in Zorn ist als  
Ahriman?

Braun, Ausgew. Akt. pers.  
Märt. S. 2. Acta Mart. II  
S. 53 ed. Bedjan.

Hier wird ausdrücklich bezeugt, dass Ahriman ein Gott, stark in Zorn, ist. Die Worte selbst werden dem König in den Mund gelegt und sind also nicht als überspitzte Polemik von christlicher Seite aufzufassen. Die christliche Polemik selbst besagt übrigens genau dasselbe; so heisst es z. B.:

<sup>18</sup> Vgl. Xenophon, Anab. II, 2, 9: τοῦτο δ' ὁμοιωσας, ἀνέβηκεν τοῦτον καὶ λέγων καὶ κείνον καὶ χρίων εἰς ἄσπετον.



𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀 𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀  
 𐬀𐬵𐬀𐬀 𐬀𐬵𐬀𐬀 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀  
 :𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀  
 ,𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀  
 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀  
 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀  
 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀  
 ,𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀  
 :𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀  
 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀  
 ,𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀  
 𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀  
 :𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀  
 ,𐬀𐬵𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀

Wenn deine Majestät sagt: Sonne, Mond und Feuer und Wasser sind Kinder des Hormizd, so weder glauben wir Christen an den Bruder Satans, noch bekennen wir den Mit-Erben des Teufels; die Aussage, die die Magier sagen, Hormizd sei der Bruder Satans. Wenn wir den Bruder Satans nicht anbeten, nie sollen wir die Kinder seines Bruders bekennen.

Braun, Ausgew. Akl. pers. Mär. S. 67. Acta Mart. II S. 221 ed. Bedjan.

Hier wird Hormizd als Mit-Erbe = *bar pelgūtā* des Ahriman bezeichnet. Sie stehen also gewissermassen auf gleicher Stufe. Natürlich wird dabei auf den Mythos von Ahriman als *šāh* und Ōrmazd als *pātixšāh* angespielt. Ahriman ist in gewisser Hinsicht der legitime Herrscher des gegenwärtigen Zeitalters: «Ahriman possède donc, selon notre mythe, une sorte de pouvoir légitime dans la durée présente: si Ormuzd est le *pātixšāh*, Ahriman est du moins le *šāh* de notre monde».<sup>49</sup>

Die Auffassung, dass Ahriman ein mächtiger und starker Gott sei, kommt wohl nirgendwo deutlicher zum Vorschein als in dem Mythos, auf den in folgender christlichen Polemik angespielt wird:

«Oder muss man vielleicht dem Ahriman zu gefallen suchen, der, nach euren Worten, aus seinen Werken als weise, kundig und höchtmächtig erscheint, wie Hormizd als schwach und dumm, da er gar nichts zu schaffen wusste, bis er von Ahrimans Schülern lernte? Denn als er nach euren Worten die Welt erschuf, liess er sie in Finsternis, bis er von Ahrimans Schülern lernte. Dann erst schuf er das Licht. Und als Hormizd dann nur einmal bei seiner Mutter schlief, wurde die Sonne, die so hell ist, geboren, und die Hunde, Schweine, Esel und Rinder. Während sie vorher jeden Tag *x'ētōdātīh* vollzogen hatten, konnten sie doch nicht

<sup>49</sup> Questions 1931, S. 76.

die Sonne schaffen und besonders nicht die Rinder, welche die Gerechten sind, und die Hunde, die reinen und reinigenden, die Hüter der Thore des Bahiſ. Und als das Wasser zum Ahriman gekommen war, sprach dieser zu Hormizd: 'Deine Thiere sollen nicht von meinem Wasser trinken'. Da Hormizd nun kein Mittel sah und in Furcht war, entdeckte ihn ein Daiva von Ahrimans Heer und belehrte ihn. Da sprach er zu Ahriman: 'Nimm dein Wasser von meiner Erde'. So trank nun der Frosch, den Ahriman geschaffen hatte, das Wasser aus und Hormizd blieb wieder in Furcht und Betrübniß, bis er von den Geschöpfen Ahrimans Hilfe fand, denn eine Fliege drang dem Frosch in die Nase, da wurde er irre, und nun kehrte das Wasser an seine Stelle zurück. Hormizd freute sich da und versprach einem von den Dienern, den Vertrauten Ahrimans, der ihm die Entdeckung und Mittheilung gemacht hatte, ihm einen Sitz im Bahiſt zu geben. Und alle Magier sagen für ihn Snäman her. Wie aus den Thatsachen ersichtlich, ziemt sich's also für uns, dem weisen und mächtigen Satan zu gehorchen und zu dienen, nicht aber dem dummen und unkräftigen Hormizd.<sup>20</sup>

Dass der hier angeführte Mythos ganz ursprünglich ist, geht, wie ich glaube, aus einem eigenthümlichen Zug hervor: Hormizd gebiert zusammen mit seiner eigenen Mutter erstens die Sonne und weiter verschiedene Thiere. Ähnliches wird in einem Mythos aus Nigeria von dem Gotte Orungan erzählt. Der Gott Aganja heiratete seine Schwester Yemaja, und sie gebaren zusammen Orungan, den Gott der Atmosphäre. Aber Orungan hatte mit seiner Mutter Yemaja inzestuösen Umgang, und dadurch wurde gleichzeitig eine Menge von Göttern geboren, darunter der Sonnengott Orun, der Mondgott Oshu, der Blitzgott Shango, der Vegetationsgott Doda etc.<sup>21</sup> Weiter erfahren wir aus einem Mythos von Upotos etwas Ähnliches. Dort fehlt aber das Inzestmotiv. Das Weib des göttlichen Wesens Lotenge — Ntsombobello — gebiert Tausende von Schlangen und Moskiten. Danach schenkt sie das Leben einem Zwillingpaar. Der jüngere dieser Zwillinge ist kein anderer als der höchste Gott Libanza.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Festgruss an H. v. Roth, S. 36 f. AMS. II., S. 578, Z. 1 ff.

<sup>21</sup> Meek, C. K., The Northern Tribes of Nigeria II., S. 28 ff.

<sup>22</sup> Lindeman, M. Les Upotos, Bryssel 1906, S. 23—40.



Wie man sieht, kehren die Motive des iranischen Mythos in den afrikanischen Erzählungen wieder. Die Zuverlässigkeit der in der christlichen Polemik wiedergegebenen Meinungen und ihre Urwüchsigkeit dürfte somit ziemlich klar erwiesen sein.

Aus dem angeführten Mythos geht deutlich hervor, dass Ahri-man eigentlich der mächtige Gott ist, Öhrmazd dagegen macht einen durchaus hilflosen Eindruck. — Eigentümlich ist die Rolle, die der Frosch spielt. Der Frosch ist das spezifisch ahrimanische Tier. Wir stellen hier einige Textstellen zusammen:

*masist hân i hæ ganâk-mênâk* Der grösste der von dem Bösen  
*dâmân hân i vazag pat-tanzir* Geist Geschaffenen ist der Frosch  
in Körper-Stärke.

Bd. Fol. 77 a Z. 6; A. 150.

*andar hân zufr (i) âp vazag e* In dieser Wassertiefe ist der  
*kirrênit êstêt kû hân hôm bē* Frosch geschaffen um diese Hao-  
*vinâset.* ma-Pflanze zu schädigen.

Bd. Fol. 76 b Z. 13 f.; A. 149.

*pat dên gôfêt kû anâkîh i* In der Religion heisst es, dass  
*ganâk-mênâk avî dahišn i* das Unheil des Bösen Geistes ge-  
*Öhrmazd kirrênit êstêt, pat e* gen die Schöpfung Öhrmazds ge-  
*zâmistân bē sâpêt guftan, u-š* schaffen ist; man kann sagen; in  
*hân i karp vazag-dēs.* einem Winter, und ihm ist jener  
Körper in Froschgestalt.

Bd. Fol. 92 b Z. 9 ff.; A. 181.

Auf diese Stellen hat Zaelner hingedeutet, ohne jedoch irgend-  
welche Schlüsse aus ihnen zu ziehen.<sup>3</sup>

Warum wird aber der Frosch als das spezifisch ahrimanische  
Tier bezeichnet, warum tritt Ahriman selbst als Frosch auf? Viel-  
leicht weil wir es hier mit gewissen kultischen Gegensätzen zu  
tun haben. Leop. v. Schroeder hat darauf hingewiesen, dass unter  
den Naturvölkern mehrfach »Frosch und Mond in nahe Beziehung  
zu einander gebracht werden«.<sup>4</sup> Er hat ferner zu beweisen ver-  
sucht, dass der Frosch, der mit dem Fruchtbarkeitsgott Mond in

<sup>3</sup> BSOS IX, S. 585.

<sup>4</sup> *Mysterium und Minus im Rigveda*, S. 423.

Verbindung stand, selbst eine Fruchtbarkeitsgöttheit ist.<sup>6</sup> Es wäre wohl berechtigt hier die Vermutung auszusprechen, dass die Feindschaft der Zoroastrier gegen alte arische Kultformen sich darin kundtut, dass sie den Frosch als ahrimanisches Tier bzw. als Ahriman selbst auftreten lassen. Betreffs der Verbindung des Frosches mit dem Monde erinnern wir auch daran, dass der Mond als Göttheit ganz ausserhalb der zarathustrischen Religion gewesen ist.<sup>6</sup>

Wir versuchen in diesem Abschnitt über Zervan geltend zu machen, dass man mit Bezug auf ältere Zeiten von einer wirklichen Zervan-Religion sprechen kann, dass also Benveniste und Nyberg Recht haben, wenn sie von einer wirklichen Religion sprechen wollen. Hinter dem Namen Zervan steht nach unserer Meinung der alte iranische Gott »Himmel« in seiner konkreten Gestalt.<sup>7</sup> Wir wollen nun versuchen, etwas Material über diesen Gott zusammenzustellen.

Wie Nyberg dargelegt hat, gibt es eine zervanitische Tetrade, die sich folgendermassen zusammensetzt.<sup>8</sup>

1° *spīhr*

2° *tan*

3° *bayē-baxtīh*

4° *Zurcān i dērang-xʿatāi*

Von dem himmlischen Firmament (*girt*) wird gesagt:

*hast twān hast zamān*

Es ist mächtig, es ist die Zeit.

Bd. 73, 5.

Nyberg konstatiert: »La dernière ligne est évidemment un fragment d'un poème qui a dû célébrer la voûte du ciel comme le dieu du temps et du sort».<sup>9</sup> Wie wir also annehmen müssen, wird *girt* wahrscheinlich als höchste Schicksalsmacht empfunden. Der gestirnte Himmel, der ja Sonne, Mond und Sterne mit umfasst, scheint also ein adäquater Wesensausdruck für Zervan als celeste Göttheit zu sein. Darum wird dem gestirnten Himmel (*spīhr*)

<sup>6</sup> Ib. Kap. XVI. Die Frösche.

<sup>7</sup> Siehe Kap. II: 4.

<sup>8</sup> Vgl. Nyberg, S. 384; Benveniste MO XXVI–XXVII 1932–33, S. 206 ff.

<sup>9</sup> Questions S. 61.

<sup>10</sup> Ib. S. 60.



auch die Allmachtsformel beigelegt. Es heisst nämlich im Mēnōkē xrat:

*Kē pat-nērōktar?*  
*spīhr pat-nērōktar.*

Wer ist der Kräftigste  
Das Himmelsgewölbe ist der  
Kräftigste.

Mēnōkē Xrat, 28, 2, 10.

Weiter wird von der Schicksalsbestimmung des Himmelsgewölbes = *brīhēnišn i spīhr* gesprochen (Mēnōkē xrat 2, 28). Wenn *spīhr* den gestirnten Himmel bezeichnet und *girt* das Himmelsgewölbe,<sup>10</sup> so bedeutet dies, dass der Himmel gleichsam von verschiedenen Blickpunkten aus betrachtet werden konnte. Es scheint mithin, dass in der bei Nyberg<sup>11</sup> erwähnten Tetrade

1 <sup>a</sup> <i>Mīhr</i>	Sonne
2 <sup>a</sup> <i>Māh</i>	Mond
3 <sup>a</sup> <i>Duvāzdahān</i>	Die Zwölf (der Zodiakus)
4 <sup>a</sup> <i>Zurvān</i>	Die Zeit

sich hinter dem mehr abstrakten Terminus *Zurvān* letzten Endes der Himmel verbirgt, der — von verschiedenen Gesichtspunkten aus — teils *spīhr*, teils *girt* genannt wird. Denn *Zurvān* ist ja eigentlich der Himmel. »*Zurvān le maître des destins, et le firmament sont la même chose.*«<sup>12</sup> Wir vermuten also — da *spīhr* und *girt* nur verschiedene Namen des Himmels, *asmān*, sind — dass die abstraktere Bezeichnung *Zurvān* an die Stelle der konkreten *asmān* getreten ist.<sup>13</sup>

Dass *girt* nur eine Bestimmung des *asmān* ist, geht auch aus einer Stelle der mittelpersischen Manichaica hervor:

אד נירד אסמאן	und ein Himmelsrund
סד אסמאן אד סמאראן	mit Zodiaken und Sternen . . .
	T III 266 v II RI 27 f.
	Mir. M. I S. 6.

<sup>10</sup> *spīhr*, Hübschmann Persische Studien Nr. 797. *girt*, Hübschmann Persische Studien Nr. 901.

<sup>11</sup> Questions 1931, S. 108.

<sup>12</sup> Nyberg, Questions 1931, S. 56 wo auch der Beweis geführt wird.

<sup>13</sup> Vgl. S. 304 und die Ausführungen in der Zusammenfassung Kap. VII, 3.

Noch im Zoroastrismus ist *asmān* eine Gottheit, der der 27. Tag des Monats gewidmet ist und der Opfer dargebracht werden. Er ist also in der zoroastrischen Religion ein *yazata* geworden, aber der Yasht, der ihm wohl einmal wie den übrigen *yazatas* gewidmet war, ist verloren gegangen.<sup>14</sup> Immerhin finden wir im Awesta einige schwache Spuren einer *asmān*-Verehrung. So heisst es z. B.

*asmanō barzātō sūrahe*

Der hohe, mächtige Himmel

Sihrōčak I, 27.

*asmanəm xʿanvantem yazamaide*

Wir opfern dem strahlenden  
Himmel.

Sihrōčak II, 27.

Aus diesen zwei Stellen lassen sich wenigstens einige Epithete *asmāns* erschliessen. Er ist also *barzant*, hoch, *xʿanvant*, strahlend, *sūra*, mächtig, — lauter Benennungen, die seine erhabene Macht und seinen Lichtcharakter hervorheben.

Im Zusammenhang mit dem Ansturm des Ahriman wird im Bundahisn gesagt:

*mēnōkē asmān ēiyōn hān i ar-  
vand artēklār. kē zrēh i ayok-  
xʿustōn <patmōxt> dārēt i xʿat  
hast, asoān patirak i ganāk-  
mēnōk bē vinārt, patist \*hurt  
tāk kē Ōhrmazd darpuštih saxt-  
tar hač asmān pērāmōn i asmān  
bē kart.*

Der transzendente Himmel ist selbst wie der starke Krieger der einen Metallpanzer trägt, der mit ihm selbst identisch ist. Der Himmel richtete sich ein gegen den Bösen Geist, machte ihm Widerstand, bis dass Ōhrmazd eine Befestigung stärker als der Himmel rings um den Himmel gemacht hatte.

Bd. Fol. 32 a Z. 11 f. A. 60.

*Asmān* führt also den Kampf mit Ahriman ganz wie ein Krieger. Diese Situation wird auch noch anderweitig geschildert:

*kē ham ham-patyārak ēiyōn-ak  
dāmān āhokēnit, adak-iš pat hān  
ham-druž dānist u xʿēš vāzurg*

Als zugleich der Gegner wie ihn (Gayōmart) die Geschöpfe verunreinigt hatte, so erkannte er

<sup>14</sup> «Il est assez naturel de supposer que primitivement chacune des divinités du mois avait son Yasht» Darmesteter ZA. II, 8, XXVI.



*χ'arr-aš nīmūt, ē ēiyōn andarōn  
asmān āmat, adak mēnōkē asmān  
artēštar homānak i arrand kē  
ayōkēstēn zrēh patwōxt dārēt.  
asmān ē pat dārē . . . gušt ā  
Ahriman kū nūn kū andar  
āmat hēh, hakar apāt nē hīlam.*

diesen Teufel und zeigte seinen eigenen grossen Glücksglanz, denn als er (Ahriman) in den Himmel kam, dann war der transzendente Himmel gleich einem starken Krieger, der einen Metallpanzer trägt. Der Himmel in der Höhe sagte zu Ahriman: da du nun hinein gekommen bist, lasse ich dich nicht wieder weg!

K 35 Vol. 2 Fol. 237 v.

Z. 9 ff. Zätspr. 5, 1—2.

Wir sehen: Asmān wird hier ganz wie ein mythischer Held und zugleich als Gegner Ahrimans geschildert. Er hat also hier seine erhabene Stellung über allem Streit der Parteien aufgegeben und wird in den Kampf einbezogen. Während er, wie wir bald sehen werden, sonst als erhabene Schicksalsmacht gefaßt wird, ist er hier eine der guten Mächte des Daseins. Sonst erfahren wir aber von Asmān als handelnder Person auch im Pehlevischrifttum sehr wenig. In dem Epos *Wis u Rāmin* dagegen kommt Asmān mehrfach vor und zwar als hohe Schicksalsgottheit.

که دانست و کرا آمد گمانی

Wer wusste und wem kam es in Überlegung,

که حکم هر دو چو است آسمانی

was für einen Befehl über die Beiden der Himmel hatte,

چه خواهد کرد با ایشان زمانه

Was mit ihnen zu tun die Zeit als Wunsch hegte,

دران کردار چون سازد بهانه

Wie in dieser Sache die Bestimmung für sie ordnen würde.

*Wis u Rāmin* S. ۴۹ Z. ۲ f.

Wir begegnen hier den Begriffen *Asmān*, *Zamānah* und *Bihānah*. Von diesen entspricht ja Asmān dem mir. *asmān*, *Zamānah* entspricht mir. *zamānak* und *Bihānah* ist mir. *bihānak*. Diese drei Begriffe treten hier augenscheinlich als miteinander identische Erscheinungen auf. Himmel, Zeit und Bestimmung sind eins und dasselbe. Nebenbei bemerkt: in der theologischen Terminologie der Sasanidenzeit hat *bihānak* eine spezielle Bedeutung, über die

wir später noch sprechen werden.<sup>13</sup> Hier wollen wir nur die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass der Himmel selbst, *äsmān*, als Schicksalsmacht gedacht ist.

دگرگون بود و پرو را گمانی	Auf eine Weise war für Wirū die Meinung,
دگرگون بود حکم آسمانی	Auf eine andere Weise war der Entschluss des <i>Himmels</i> .
جو و پرو جیره شد بر شاه شاهان	Als Wirū den König der Könige besiegt hatte,
دید از تحت کام نیکخواهان	Erfuhr er von dem <i>Schicksal</i> den Willen des »Wohlwollenden«.

Wis u Rāmin S. ٦٠ Z. ٨ f.

Wir finden den Himmel auch hier als eine Schicksalsgottheit geschildert. Aber diesmal mit *bagl* zusammengestellt. In diesem Zusammenhang wird auch die Erfolglosigkeit betont, die jeder menschlichen Bemühung beschieden ist, die nicht im Einklang mit dem Willen des alles vorherbestimmenden Himmels steht. Wirū hegte zwar die Meinung, der Himmel aber hatte einen anderen Entschluss gefasst.

فرود آمد قضای آسمانی	Herunter kam der Entschluss des <i>Himmels</i> ,
که ایشان را بهت از کامرانی	der sie hinderte, ihrem Wunsch nachzukommen.

Wis u Rāmin S. ٧٢ Z. ٨

Hier wird ein besonders starker Nachdruck auf die Abhängigkeit des Menschenschicksals vom »Entschluss des Himmels« gelegt. Der Ausdruck »Entschluss des Himmels« erscheint mehrfach in Wis u Rāmin. Ich führe noch einige derartige Stellen an:

چو سنگ آمد قضای آسمانی	Als der Entschluss des <i>Himmels</i> nahe war,
که بر رامین سر آید شادمانی	Dass die Freude für Rāmin zu Ende kommen sollte.

ib. S. ٨٢ Z. ١١

<sup>13</sup> Kap. VII, 2.



Man fürchtet diesen Entschluss des Himmels.

برسم از قضای آسمانی Ich fürchte vor dem Entschluss  
des Himmels,

Wis u Rāmin S. ۳۷۲ Z. ۱۳۹

نگر تا در دلت ناری گمانی Siehe zu, dass in deinem Herzen  
du nicht auf den Gedanken  
kommst,

که کوشی با قضای آسمانی Dass du mit dem Entschluss des  
Himmels streitest.

ib. S. ۱۷ Z. ۵

اگر ویرا کند دادار پستی Wenn ihm der Schöpfer Beistand  
gibt,

نهند ز آسمان هرگز درشتی Wird er vom Himmel niemals  
Schwierigkeiten haben

ib. S. ۱۳۳ Z. ۱۱۱

Als Synonym für *āsmān* tritt mehrfach das arabische Lehnwort  
*jalak* auf wie z. B.

فلک بست ز تو یک سیب سیمین Der Himmel hat von dir einen  
silbernen Apfel genommen,

بجای آن ترنجبی داد زرین Dafür eine goldene Apfelsine  
gegeben.

ib. S. ۹۰ oberste Zeile.

Der König selbst wird als »Himmel«, *asmān*, angeredet.

تویی فرخ شهنشاه زمانه Glücklich du, König der Könige  
der Zeit!

بیان اندر زمانه جاودانه Verbleibe in der Zeit ewiglich.

In Gesinnung ein berühmter Him-  
mel,

بهمت آسمان نامداری

In Macht eine nach Willen  
handelnde Sonne.

بدولت آفتاب کامگذاری

Wis u Rāmin S. ۳۰۱ Z. ۱ f.

Der Himmel, *Asmān* in seiner ganz konkreten Gestalt muss  
also unseres Erachtens in Iran einmal der Gott gewesen sein,

der überall verehrt wurde, wenn auch unter verschiedenen Namen. Zervan ist — wie wir meinen — der Name, der im westlichen Iran, diesem uralten arischen Himmels-gott gegeben wurde. Wir behaupten mithin, dass das hier zusammengestellte Material entschieden dahin gedeutet werden muss, dass Zervan uns als der seit den ältesten Zeiten verehrte Himmels-gott zu gelten hat. Besitzen wir nun irgendwelche geschichtlichen Zeugnisse dafür, dass dieser Gott, der erst in den jüngern Teilen des Avesta Erwähnung findet, wirklich ein so alter, primitiver Himmels-gott ist? Das ist ohne Zweifel der Fall. Hinweise auf Zervan sind uns schon aus sehr alter Zeit überliefert.

Denn mit Zervan zusammengesetzte Eigennamen gibt es schon in den Dokumenten aus Nuzi, die dem 13. und 12. Jahrhundert entstammen.<sup>16</sup>

<i>Za-ar-wa-an</i>	AASOR XVI no. 46—50
<i>It-hi-Za-ar-wa</i>	AASOR XVI no. 47, 22
<i>Ar-Za-ar-wa</i>	Harvard Semitic Series V 75, 19
<i>Da-ak-ki-Za-ar-wa</i>	Harvard Semitic Series IX 37, 11

Die innere Wahrscheinlichkeit unserer Auffassung wird also durch diese äusseren Zeugnisse bestätigt. Zervan ist der alte iranische Himmels-gott, der sich bis in späte Zeiten hinein den schicksalshaften Grundzug seines Wesens bewahrte, und dessen Verehrung für die Ausgestaltung des iranischen Gottesbildes von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Sein Charakter gleicht im übrigen dem der anderen iranischen Himmels-götter, wenn auch mit dem Unterschied, dass Zervan anscheinend immer mehr die Wesensmerkmale eines »deus otiosus« annahm. Er hat sich eben dadurch das Schicksalsmässige in reicherem Masse bewahren können als die übrigen Gottheiten, weshalb man auch den ganzen hier behandelten Religionstypus mit dem Stichwort »Zervanismus« zu bezeichnen pflegt.

Ahriman scheint in diesem Glaubenskreis stets eine starke Stellung gehabt zu haben. Er ist der Herrscher des gegenwärtigen Zeitalters, den man mit düsteren Opferbräuchen verehren muss, die finstere Daseinsmacht, der man deshalb so grosse Ehrerbietung zollt, weil sie ja im Grunde nur ein Aspekt des Höchsten Wesens ist.

<sup>16</sup> Über die Eigennamen der Nuzidokumente siehe AIO XII S. 29 ff.



## KAP. VI.

### Der Hochgott und die Geheimbünde.

Bei der Erforschung der iranischen Religion ist die Frage der sogenannten abstrakten Gottheiten immer ein besonders schwieriges Problem gewesen.<sup>1</sup> Eine neue Lösung hat Nyberg — teilweise in Anschluss an Hertel und Carnoy — vorgelegt. Er will diese »abstrakten« Gottheiten zugleich als eine Gruppe und jede von ihnen als Vertreter einer Gruppe verstehen.<sup>2</sup> Ein typisches Beispiel für Nybergs Auffassung gibt seine Deutung des Sraoša: »Es ist wohl jetzt deutlich, welche Realität dem Sraoša entspricht. Er ist die fromme Gemeinde, die ihrem Gott folgt und auf sein Gebot hört. Die nahe Verbindung, die in den älteren Quellen stets zwischen Mithra und Sraoša besteht und auch in der umgebildeten Sraošagestalt zur Geltung kommt, macht es in hohem Masse wahrscheinlich, dass *Sraoša historisch gesehen der Gott ist, der die Mithragemeinde personifiziert.*«<sup>3</sup> Diese Lösung kann nicht ganz befriedigen, denn sie lässt verschiedene Fragen unbeantwortet. So fragt man sich, wie wohl das Doppelwesen des zugleich guten und bösen Mithra in der Huldigung der Gemeinde zum Ausdruck kommen kann, wenn diese Gemeinde durch Sraoša personifiziert wird, der doch nur die guten Seiten des Gottes abspiegelt. Ferner bekommen wir keine Antwort darauf, wie man sich den Umstand erklären soll, dass sowohl Sraoša als auch Mithra gegen Aēšma kämpfen. Weiter fragt man sich: welche Realität steckt hinter Aēšma? Und schließlich: wie kommt es, dass in der zoroastrischen

<sup>1</sup> Einige Hauptarbeiten sind: Hertel, IQF VII (S. 143 Anm. 4); IX (S. 9, 49); Geiger, Die Aməša Spənta; Lamm, Die Religion Zarathustras (S. 256 ff.); Carnoy, Browne-Festschrift, 1922, S. 94—105.

<sup>2</sup> Nyberg z. B. SS. 66 f., 112 f., 115, 127 f., 132 f.

<sup>3</sup> Ib. S. 67.

Gemeinde Sraoša ganz an Mithras Stelle tritt und ihn völlig verschwinden lässt? Um diese Dinge zu klären, wollen wir zunächst eine Reihe von Texten wiedergeben, aus denen die Lösung dieser Probleme sich vielleicht ergeben mag. Wir besitzen mehrere Aussagen über den Kampf, den Sraoša dem Aēšma und seinen Scharen liefert. Ausserdem sei hier ein Abschnitt aus dem Mithrašt angeführt, der die gewaltige Waffe Mithras, die furchterregende Keule, schildert.

*yahmaŋ hača fratarəsaiti  
ayrō mainyuš pauva.mahrkō,  
yahmaŋ hača fratarəsaiti  
aēsmō duždā pəšō.tamuš,*

*yahmaŋ hača fratarəsaiti  
būšyasta darəyō.gava,  
yahmaŋ hača fratarəsenti  
vəspe mainyava daēva  
yačēa varənya drevantō*

Vor der entflieht  
Der verderbenreiche böse Geist,  
Vor der entflieht  
Der böś-äugige Aēšma, dessen  
Person verwirkt ist.  
Vor der entflieht  
Būšyasta, die langhändige,  
Vor der entfliehen  
Alle geistigen daēvas  
Und die sich als drugmässig ent-  
schieden haben.

Yašt 10, 97.

*yim daδaŋ ahurō mazdā  
ašava aēšmahe zrvi.draoš*

*hamaēštūram,  
āzētīm hym.vəntīm yazamaide*

*paratasēa mrvayāśēa  
hamaēštūra.*

Den Ahura Mazda geschaffen hat,  
Er, der Gerechte, zum Widerpart  
des Aēšma  
Mit blutiger Keule.  
Friedensvertrag und Aussöhnung  
verehren wir,  
Die von Kampf und Streit  
Der Widerpart sind.

Yašt 11, 15.

*yō aēšmam storədwata snaiθiša  
vəzrūmantəm xərəm jaiəti  
ačēa he bāda kamərədəm  
jəyərə paiti x'ayhayeiti  
yaδa aəjā nāidyāyham*

Der mit niederschmetternder Waf-  
fe Aēšma  
Eine blutige Wunde schlägt  
Und ihn mit einem Schlag  
Auf seinen Schädel zurücktreibt  
Wie der Starke den Schwäche-  
ren.<sup>s</sup>

Yasna 57, 10.



*frā ada vaciḅya ahubya*  
*vaciḅya nō ahubya nīpayā*

*āi sraoša aša huruoda*

*ahēta aghōnš yo astvato*

*yaśca asti manuhō*

*pairi drvataḥ mahrkāt*

*pairi drvataḥ aēšmā*

*pairi drvaḥbyō haēnāribyō*

*yā ux zrūrēm draḥšēm gərənqan*

*aēšmahe parō draumōbya*

*yā aēšmō duždā drāvayāt*

*mat viđātaoḥ daēvō.dātāt.*

Darum für die beiden Leben,  
Mögest du uns für die beiden Le-  
ben beschützen

O, Aši-begleiter Sraoša, schön-  
gewachsener.

Für dieses Leben, das körperhaft  
ist,

Und für das, das geistig ist.

Vor der drugmässigen Zerstö-  
rung.

Vor dem drugmässigen Aēšma,

Vor den drugmässigen Scharen,

Die das blutige Banner erheben,

Vor den Anstürmen Aēšmas,

Die der schlecht-äugige Aēšma  
heranstürmen lässt

Zusammen mit Viđātu, dem  
daēva-geschaffenen.

Yasna 57, 25.<sup>1</sup>

In den Pehlevischriften wird dieser Kampf zwischen Sraoša und Aēšma bzw. zwischen Mithra und Aēšma auch in die Endzeit verlegt.

Es ist nun von Interesse zu beobachten, wie die Scharen mit dem blutigen Banner, die Y. 57, 27 genannt sind, in mehreren anderen Texten wiederkehren, in denen wir ausserdem noch verschiedene Einzelheiten vorfinden, die es uns erlauben, diese »Scharen« in einen etwas klarer begreifbaren Zusammenhang einzuordnen. Jene aufschlussreichen Stellen sind die folgenden:

*tāk be nišastan i Hiēm harand*  
*i Ahriman guft ēstāt.*

Bis zum Nachlassen des Hiēm,  
des Ahriman-gleichen, ist es ge-  
sagt.

Mēnōkē xrat 2, 19.

*u rōš i zāhārom andar hušhām*  
*pat apākāh i Srōš ahrād u Vāi*

Und am vierten Tage in der Mor-  
gendämmerung

<sup>1</sup> Die Epitheta *aša*- und *duždā*- sind in Anschluss an Nyberg über-  
setzt. Vgl. Nyberg S. 68. Der Passus kehrt in Mūryašt 93 wieder.

*i vch u Vahrām i amāvand,  
hamēstārīh i Astovihāt u Vāi i  
vattar u Frazēt dēv u Nizēt  
dēv u duškām-kartārīh i Hēsm  
i anāk-kartār i xuradruš tūk ō  
Činēvar puhl i buland i sahma-  
kan rasēt kē har ahrav u druvand  
ari-š matār u vas hamēstār ānōd  
pāt ēstēnd, pat anūkīh-kūmakīh  
i Hēsm i xuradruš u Astovihāt  
kē hamōkēn dām āpāret u sērīh  
nē dānēt.*

In der Begleitung des gerechten  
Srōš und des guten Vāi und des  
gewaltigen Vahrām (und in der)  
Gegnerschaft des Astovihāt und  
des schlechten Vāi und des Dä-  
mons Frazēt und des Dämons  
Nizēt und (im) böswilligen Tun  
des Unheil-Anstifters Hēsm mit  
der blutigen Waffe gelangt sie bis  
zu der hohen, schrecklichen Čin-  
vat-Brücke, über die jeder Ge-  
rechte und (jeder) Glaubensfeind  
gelangt. Und viele Widersacher  
stehen dort Wache. In dem Wil-  
len zum Bösen des Hēsm mit dem  
blutigen Banner und Astovihāt,  
der die gesamte Schöpfung ver-  
schlingt und Sättigung nicht  
kennt.

Mēnōkē xrat 2, 115—117.

*u Srōš ahrūd Hēsm bē tanēt.*

Und der gerechte Srōš tötet Hēsm.

Mēnōkē xrat 8, 14.

*Mīhr i frūx-gōyot bē tanēt  
Hēsm i xuradruš pat stavīh.*

Der weitflurige Mithra schlägt  
Hēsm mit der blutigen Waffe, so  
dass er ohnmächtig wird.

K 20 Fol. 140 v Z. 4 f.;

Bahmān Yašt III, 35.

*u apar Mīhr i hamāk gēhān  
Hēsm har šap ēvak, Būšāsp 2  
yāvar pat vinūsenitan u kā-  
hitan.*

Und über Mīhr, der in der ganzen  
Welt Hēsm einmal jede Nacht,  
Būšāsp zweimal übel behandelt  
und schwächt.

Dēnk. IX, 22, 1 ed. Madan  
S. 813 Z. 4 ff.

*yēzi vašī zaraθuštra*

Wenn du, o Zarathustra, über-  
winden willst

*avā θačšā taurvayō*

diese Anfeindungen



*daēvanan mašyānqmēa*  
*yāθwam pairikanqmēa*  
*sāθrəm kaoyam karafuqmēa*

*mairyanqmēa bizangranqm*  
*ašmaoqanqmēa bizangranqm*

*vahrkanqmēa θaθwara:zangra-*  
*nqm*

*hañayāsēa prəθvainikayā*

*prəθu.drafsayā arəθwō.draf-*  
*sayā*

*uzgarəptō.drafsayā*

*zrūrəm drafsəm barəntayā*

von den Daēvas und Menschen  
 von den Yātus und Pairikas  
 von den Sātars, Kavis und Kara-  
 pans

von den zweiflüssigen Mairyas  
 und von den zweiflüssigen Aša-  
 maogas

und von den vierflüssigen Varkas

und von der Schar mit breiter  
 Stirn,

mit breitem Banner, mit empor-  
 gehobenem Banner,

mit hochgegriffenem Banner,  
 die das blutige Banner tragen.

Yašt 1, 10—11.

... *paitištātē*  
*yāθwam pairikanqmēa*  
*sāθrəm kaoyam karafuqmēa*  
*paitištātē*  
*sōstō.karētāhe θačsaghā*

... *paitištātē*  
*uyrahe bōzānē*  
*hañayāsēa prəθu.ainikayā*  
*prəθu.drafsayā arəθwō.draf-*  
*sayā*

*uzgarəptō.drafsayā*

*zrūrəm drafsəm \*barəntayā*

... zum Widerstand  
 gegen Yātus und Pairikas  
 Sātars, Kavis und Karapans  
 zum Widerstand  
 gegen sāstar-verursachte Feind-  
 schaft

... zum Widerstand  
 gegen »den Starkarmigen«  
 und die Schar mit breiter Stirn  
 mit breitem Banner, mit empor-  
 gehobenem Banner,  
 mit hochgegriffenem Banner  
 die das blutige Banner tragen.

Yašt 13, 135—136.\*

*pouru.spāidā \*yāstō.zayā*

*uzgarəptō.drafsā bāmyā*

Die mit grossem Heer, mit um-  
 gegürteter Waffe

mit hochgegriffenem Banner, die  
 glänzenden,

\* Zur Metrik dieses Abschnittes ist zu bemerken, dass — wie ein Ver-  
 gleich mit Yašt 1, 10—11 sofort zeigt, — dass Wort *paitištātē* d. i.  
*paitištātai* aus dem Metrum herausfällt.

*yā uyrāhu pśānāhu*  
*taḁa ujasu žštaviṇyō*

*taḁa yōi laḁmā žštaviṇyō*

*dānuhyō azan pśānā.*

die in starken Schlachten  
damals zu den žštavi-Männern  
herabkamen,  
die kräftigen žštavi-Männer,  
welche damals  
den Dānu-Männern die Schlacht  
lieferten.

Yašt 13, 37.

Wir wollen hier besonders das Epitheton *uyra.bāzav-* hervorheben, dem ai. *uyrābāhav-* entspricht, und das »starkarmig« bedeutet. Dieser Name kommt indessen auch im Mithrayašt vor, wo er — wie aus dem Zusammenhang deutlich hervorgeht — dem Mithra beigelegt ist. Mithra tritt dort zuerst auf und sagt seine Hilfe zu, wenn er mit *gasna* verehrt wird. Dann sprechen die Verehrer Mithras:

*buḁama te šōiθrō.pānō*  
*mā buḁama šōiθrō.iričō*

*mā nmāno. iričō mā visō.iričō*

*mā zantu.iričō mā dahyu.iričō*

*māda yaḁ nō uyrā.bāzāv*

*nivānāt parō θbiḁyanhyō*

Mögen wir dir šōiθra-Hüter sein  
Nicht mögen wir šōiθra-Preis-  
geber sein.

Nicht nmāna-Preisgeber, nicht  
vis-Preisgeber

Nicht zantu-Preisgeber, nicht  
dahyu-Preisgeber,

Ja, nicht, wenn uns »der Stark-  
armige«

Vor den Feinden beschützen  
wird.

Yašt 10, 75.

Mit diesem Passus sei eine andere Stelle im Mithrayašt verglichen. Die dort geschilderte Situation ist die, dass in der Schlacht Mithra sich gegen die eine Partei kehrt, deren Angehörige im Yašt als die »Mithrabetrügenden« bezeichnet werden. An seiner Seite treten auch die Götter Rašnu und Sraoša auf. Sobald der ergrimnte Mithra erscheint, lassen alle erschreekt die Schlächter im Stich. Der Yašt fährt dann fort:

*nityaojanā*  
*mīθrāi vouru.guoyavitse*  
*āi mīθra vouru.guoyavite*

So sprechen sie  
zum weitflurigen Mithra:  
O weitfluriger Mithra.



<i>ime nō aurvantō aspa</i>	Diese schnellen Rosse werden uns,
<i>pava *mīθraida vageste</i>	O Mithra, hier fortgeführt.
<i>ime nō upra.bātava</i>	Diese »Starkarmigen« vernichten
<i>karsta mīθra scīndayeinti</i>	Uns, o Mithra, mit dem Dolch.
	Yašt 10, 42.*

Hier droht also den Männern der schwächeren Partei Vernichtung durch die »Starkarmigen«. Der »Starkarmige« ist aber, wie wir gesehen haben, ein Epitheton Mithras. Wir müssen also vermuten, dass er als Schutzherr dieser »Starkarmigen« aufzufassen ist. Die Unterliegenden wenden sich in ihrer verzweifelten Lage gerade deswegen an ihn, weil er als der Protektor der »Starkarmigen« noch stärker als diese und also in der Lage ist, ihnen Einhalt zu gebieten. Wir erinnern uns hier, dass Mithra Yašt 75 gesagt wurde, dass es nur dann möglich sei, das Land und die sozialen Unterschichten zu schützen, wenn man dabei sich der Hilfe Mithras »des Starkarmigen« erfreue. Eben als Führer und Oberhaupt der »Starkarmigen« vermag also Mithra sich diesen gegebenenfalls auch entgegenzustellen. Kehren wir nun zu Yašt 13 zurück! Dort werden mit einigen Ausnahmen dieselben einander feindlichen Gruppierungen wie in Yašt 1 aufgezählt. Was besonders in die Augen fällt ist der Umstand, dass in Yašt 13 der »Starkarmige« in der Aufzählung ganz unmittelbar vor die mit dem Banner, *drašša*, Gefürsteten gereiht ist. Die Schlussfolgerung scheint mir unausweichlich, dass dieser »Starkarmige« eben der Führer dieser furchterregenden Scharen ist, was wiederum ganz mit Yašt 10 übereinstimmt, wo er sichtlich als der Gebieter dieser Mächte gegen sie um Schutz angefleht wird. »Der Starkarmige« d. h. Mithra würde danach also der Führer der *drašša*-bewaffneten Horden sein. In den angeführten Texten können wir aber auch konstatieren, dass Aēšma als der Leiter der mit der blutigen Waffe versehenen, *zrūram draššam*-erhebenden Horden auftritt. Wenn unsere — weiter unten dargelegte — Deutung richtig ist, wonach

\* Metrum: 8 + 8 + 10 + 10 + 8 + 8.

\* Zur Metrik des Abschnittes vgl. Lommel Z II I, S. 213. Übersetzung im Anschluss an Lommel lb. mit Ausnahme von *mīθraida*, das als *mīθra* u. *īda* mit Bartholomae Air. Wh. Sp. 365 aufzufassen ist. Eine Silbe zuviel, wie Lommel meint, hat der Vers nicht, wenn man im Verso *mīθraida* liest.

Aēšma als ein Aspekt des Wesens Mithras aufgefasst werden muss, dann haftet diesem Sachverhalt im Grunde nichts Erstaunliches mehr an. Wir erblicken dann nur wieder die uns bekannte Tendenz, die schicksalshafte, als grausam empfundene Seite des höchsten Gottes aus seinem Wesen herauszuseparieren und als selbständige ihm feindlich entgegentretende Macht zu behandeln, — jene Tendenz, die uns besonders einprägsam bei der Analyse der Ahura Mazda-Gestalt begegnet ist. Das Verhältnis zwischen den supponierten zwei Seiten der höchsten Gottheit Mithra wollen wir nun etwas näher betrachten.

Zum Ausgangspunkt hierfür möchte ich Yašt 13, 15 wählen, wo gesagt ist, dass Sraoša der Widerpart, *hamnēstar*, zu Aēšma sei. Genau so wie Aēšma *zrēdru* ist — mit einer blutigen Keule bewaffnet —, wird Sraoša mehrfach *daršidru* genannt, d. h. mit einer starken Keule bewaffnet. Sraoša gewährt Schutz gegen den Ansturm Aēšmas. Der letztere erscheint an der Spitze der mit dem blutigen Banner, *zrūra draša*, ausgerüsteten Horden (Yasna 57, 25—27). Sraoša bekämpft ihn, fügt ihm eine blutige Wunde zu und zwingt ihn auf diese Weise zum Rückzug (Yasna 57, 10). Auch bei der letzten Entscheidung treten Sraoša und Aēšma als Gegner auf. Bei der Činvat-Brücke begegnen sich auf der guten Seite Srōš, Vāi i vēh und Vahrām, auf der bösen Astovihāt, Vāi i vattar, die Dämonen Frazēt und Nizēt und Hēšm, der auch im mp. Schrifttum seinen Namen *zuraōruš* (*zrēdruš*) behält. Ist hier der Gegensatz zwischen Srōš und Hēšm etwas verwischt, so kommt er dafür desto deutlicher an einer anderen Stelle zum Ausdruck, im Mēnōkē zrat, wo gesagt wird, dass Srōš Hēšm tötet. (8, 14). Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass Sraoša und Aēšma als absolute Antithesen zu betrachten sind. Dieses Verhältnis klingt auch in den Namen der beiden nach. Sraoša ist ja »Gehorsam, gehorsamer Sinn«. Das Wort bedeutet aber auch »gehorsames Gefolge, Gefolgschaft«. Als Gott ist also Sraoša der »Gott der gehorsamen Gefolgschaft«. Aēšmas Wesen dagegen ist schon aus der Namensgebung als dem Sraoša ganz und gar gegensätzlich herauszulesen. Das Wort Aēšma wird von Bartholomae mit Zorn,

\* Siehe Alz. Wb. Sp. 699.

\* Siehe Ib. Sp. 1634.

\*\* Vgl. über das Wesen Sraošas Nyberg S. 66 ff.



Wut, Raserei übersetzt.<sup>11</sup> Es kommt vom Verbum *aēs-/aiš-* »sich in eilige Bewegung setzen«.<sup>12</sup> Von entschiedenem Interesse ist es zu sehen, dass auch Mithra als der Gegner des Aēšma auftritt. Dies ist z. B. Mihryašt 93 der Fall, wo der Passus Yasna 57: 25—27 wiederkehrt, nur dass dort statt Sraoša natürlich Mithra um Hilfe gebeten wird.<sup>13</sup> Man hat also in den Mithra verehrenden Kreisen Mithra als den Gegner Aēšmas auffassen können. Dass im Bahmanyāšt Mithra als Bekämpfer des Hēšm auftreten kann, braucht uns darum also nicht zu verwundern. Es wird ja auch im Mihryašt geschildert, wie Aēšma vor Mithra fliehen muss (§ 97).<sup>14</sup> Wir sehen also hier Mithra und Sraoša ganz als verwandte Gestalten auftreten, deren Kampf sich gegen die ungestüme, wütende Raserei richtet.

Nun finden wir aber, dass Ahura Mazda ursprünglich ein höchstes Wesen mit Schicksalscharakter gewesen ist, ein Hochgott, der zwei einander entgegengesetzte Aspekte zeigt. Er kann aber auch als ein nur gutes Wesen aufgefasst werden, wobei er mit seinem guten Aspekto *spanta mainyu* gleichgesetzt wird und seinen bösen Aspekt *ayra mainyu* als Gegner bekommt. Dieser hat sonst *spanta mainyu* zum Widerpart. Nun sehen wir dass Mithra eben-  
sogut wie Sraoša als Gegner Aēšmas auftreten kann, während Aēšma als böses Wesen sonst von Sraoša — als dem Vertreter der guten Mächte — bekämpft wird, und Mithra über die Gegensätze von Gut und Böse erhaben ist. Also ist Hēšm im Grunde nur als ein Aspekt Mithras aufzufassen auf ganz die gleiche Weise wie Ayra Mainyu ein Aspekt Ahura Mazdahs ist. Tatsächlich ist ja Mithra im hohen Grade ein Gott der iranischen Krieger gewesen und darum kann Aēšma — die wütende Raserei — als eine Seite seines Wesens gedacht werden.

Wir glauben uns also zu der Annahme entschliessen zu können, dass sich auch hier wieder derselbe Prozess abgespielt hat, der überall in der Geschichte der iranischen Religion deutlich spürbar ist. Immer besteht in ihr ein Streben, den höchsten Gott nicht als ein indifferentes, heimtückisches, über den Gegensatz von Gut und Böse erhabenes Wesen aufzufassen, son-

<sup>11</sup> Siehe Air. Wb. Sp. 35.

<sup>12</sup> Siehe lb. Sp. 31.

<sup>13</sup> Siehe weiter die Texte S. 313.

<sup>14</sup> Siehe S. 312.

dern als eine gütige Gottheit, die selbst den Kampf gegen die bösen Mächte auszufechten hat und alle guten Kräfte zum Streit gegen sie aufbieten will. Eben darum wird also Mithra in verschiedenen Kreisen ganz verschieden aufgefasst, je nach der jeweils vorherrschenden Einstellung zum höchsten Gott und zur menschlichen Gesellschaft. Ich nenne hier besonders auch die Gesellschaft, weil es augenscheinlich nicht unmöglich ist, die Verehrung verschiedener Seiten der Gottheit mit verschiedenen sozialen Gruppen in Verbindung zu bringen. Der gütige Aspekt des Mithra war — wie sich herausgestellt hat — Sraoša, während Aēšma die finstere Seite seines Wesens repräsentierte. Sraoša haben wir aber als den Gott der gehorsamen Gefolgschaft bezeichnet. Es ist die Gottheit, die von denjenigen Leuten angerufen wird, die Friedensvertrag und Aussöhnung verehren (Yašt 11, 15). Er hat also seine Gemeinde unter den allem Streit und Raub abholden Schichten der Gesellschaft. Aēšma dagegen sammelt um sich ein Gesindel allerschlimmster Art. Es sind »drugmässige Scharen«, die er heranstürmen lässt. Das Feldzeichen, das diese wütenden Horden führen, *xrūra drafsa*, lässt Schlüsse zu, die auf eine bestimmte Organisation hindeuten. Hier haben uns die eingehenden Untersuchungen Wikanders den rechten Weg zum Verständnis der einschlägigen Stellen eröffnet.<sup>12</sup> Wir haben es hier mit den verschiedenen iranischen Männerbund-Organisationen zu tun. Diese ausserhalb der geordneten, alamässigen Gesellschaft stehenden, von Raublust und Kriegswut erfüllten Männerbünde sind die natürlichen Verehrer des Aēšma, des Gegenspielers des Sraoša. Aber nicht nur Aēšma, die böse Seite im Wesensbild Mithras, sondern auch Mithra selbst, »der Starkarmige« konnte von diesen unheimlichen Bänden als ihr eigenster Gott in Anspruch genommen werden.

Mithra hatte eben, wie wohl aus dem Vorhergehenden zur Genüge hervorgetreten ist, mancherlei Züge seiner ursprünglichen indifferenten Wesenheit bewahrt, so dass seine Anrufung seitens solcher Kreise an sich durchaus nichts Befremdliches hat. Wir sehen also, wie sich in diesen Texten der spärliche Nachhall eines Ringens um die Gottesauffassung erhalten hat, eines Ringens, das einmal seinen Niedersehlag in heftigen, feindlich zugespitzten Aus-

<sup>12</sup> Der arische Männerbund, besonders S. 64 ff.



einandersetzungen gefunden haben muss. Die Frage, um die diese Kämpfe kreisten, ist die nach dem Sinn der Gottesmacht: Ist Gott gut, — oder steht er jenseits von Gut und Böse? Ist er nur der Mächtige oder auch zugleich der Gütige?<sup>16</sup>

Die Untersuchung einiger Termini, die in den hierhergehörenden Texten auftreten, möge uns nun an die Frage nach dem eigentlichen Charakter jener Männerbünde näher heraufführen. Zuerst wenden wir uns den mehr farblosen unter den sich anbietenden Begriffen und Merkmalen zu und führen einige Texte vor, die gleichfalls von feindlichen Scharen handeln und mit den früher zitierten zu vergleichen sind:

<i>yim yuzante daijyupatayō</i>	Den die Dahyupatis verehren,
<i>*arəzahi awajəntō</i>	Die nach Arzahi ziehen
<i>avi haēnayā xrušyēitiš</i>	Gegen die blutigen Scharen,
<i>avi haēyanta rasmaoyō</i>	Gegen die sich in Schlachtreihen sammelnden,
<i>antare daijhu pəpərətāne.</i>	Zwischen den sich bekämpfenden Dahyus.

Yašt 10, 8.<sup>17</sup>

Mit dieser Stelle ist die folgende zu vergleichen:

<i>təša.mē nqma zbayaēša</i>	Und diese meine Namen sollst du anrufen
<i>ahmi ašāum zaraθuštra yim</i>	O frommer Zarathustra, dann wenn
<i>antare haēnayā xrušyēitiš</i>	zwischen blutigen Scharen,
<i>antare haēyanta rasmaoyō</i>	zwischen zusammentreffenden Schlachtreihen
<i>antare daijhu pəpərətāne . . .</i>	zwischen kämpfenden Dahyus . . .

Yašt 15, 49.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Vgl. die Bemerkung Wikanders S. 86.

<sup>17</sup> Übers. von *arəzahi* nach Nyberg S. 54. Im übr. in Anschluss an Bartholomae.

<sup>18</sup> Die Worte *ašāum zaraθuštra* sind sicherlich anstatt einiger anderer hinzugefügt worden, wie das schleppende Metrum zeigt.

Dieselben Scharen werden noch ein anderes Mal genannt:

*ñat ana vərəθra kaēimnō*  
*vanāt haēnaya xrvīšyētiš*  
*ñat ana vərəθra kaēimnō*  
*vanāt vīspə θbīšyantō.*

Dann von diesem Sieg begleitet,  
 wird er blutige Scharen besiegen.  
 Dann von diesem Sieg begleitet,  
 wird er alle Feinde besiegen.

Yast 19, 54.

In Yast 10, 8 richten sich Verehrung und Opfer an Mithra, in Yast 15, 49 an Vayu. In beiden Fällen sehen wir drei feststehende Ausdrucks-Formeln wiederkehren. Ein Vergleich macht es wahrscheinlich, dass in Yast 10, 8 die Worte »zwischen den sich bekämpfenden Dahyus« die Fortsetzung bilden zu »den die Dahyupatis verehren«. Es ist ja deutlich, dass Vayu »zwischen den sich bekämpfenden Dahyus« angerufen werden soll, ebenso wie nach unserer Meinung die Dahyupatis Mithra zwischen den kämpfenden Parteien verehren. Eine Frage, die sich nicht mit Sicherheit beantworten lässt, ist die nach der Bedeutung von *haēnaya xrvīšyētiš*. Nach unseren früheren Darlegungen sollte *haēna*, sobald dieses Wort im Zusammenhang mit drugischen und dämonischen Wesen, insbesondere mit Aēšma, gebraucht wird, die »wütende« Horde des räuberischen Männerbundes bezeichnen. In der Stelle Yast 10, 8, wo gesagt wird, dass die Dahyupatis sich gegen die blutigen Scharen wenden, wäre wohl schon von vornherein eine solche Deutung denkbar. Denn *haēna* mit *xrvīšyant* gebraucht scheint ja eine grausige Bedeutung zu haben, die man wohl schwerlich dem eigenen Heere anheften würde. Das Epitheton *xrvīšyant* wird Yast 10, 36 mit *spāda-* verbunden, in einem Kontext, der anscheinend davon spricht, dass Mithra das feindliche Heer vernichtet. Hier wird es also in *malam partem* verwendet. Von den schreckenerregenden Fravašis wird das Wort Yast 13, 33 gebraucht. Der »zornige Räuber« wird — Yasna 9, 30 — gleichfalls so benannt. Es scheint also, als ob das Wort nur auf grausige Personen Anwendung fände. Wenn aber die Wendung in Yast 15, 49 »zwischen blutigen Scharen«, in dieser Formulierung ursprünglich ist, dann wäre hier ja von zwei solchen grausigen Männerbundscharen die Rede, vorausgesetzt, dass *antara* mit »zwischen« wiederzugeben sei.

An sich wäre natürlich eine Übersetzung mit »inmitten« ebenso gut möglich. Wir könnten dann von einer Anrufung



sprechen, die von einem inmitten der grausigen Horden Bedrängten an den Gott gerichtet werden soll. Aber *dahyu* kann doch wohl nicht in Parallelismus mit Bezeichnungen für solche Männerbünde stehen, und eben darum würde man versucht sein anzunehmen, dass *dahyu* hier eine Bezeichnung für die soziale Einheit ist, die im Kampf als ein Ganzes dasteht, während dagegen die anderen Ausdrücke, besonders *haēna*, mehr die auch innerhalb der eigenen Gemeinschaft auftretenden Geheimbünde angeben. In diese Richtung verweist wohl der Passus Yašt 15, 51, wo von *ašmārya* gesprochen wird. Dieser ist ja doch allem Anschein nach ein Feind innerhalb der Gesellschaft. Wird er hier im gleichen Atemzug noch mit *haēna* aufgezählt, so liegt wohl der Schluss nahe, dass *haēna* hier den Männerbund bezeichne. Zuletzt möchte ich bemerken, dass es immerhin möglich ist, dass *dahyu* wirklich in Yašt 10, 8 und Yašt 15, 49 ein Terminus für die Mannschaft des Männerbundes ist. Und zwar weil es in dem Yasna heisst:

*nōt mā xšānāš yā vrasēnū	Mir zu Gefallen ist weder die
hōcā	Dorfschaft
naēdā dahyāuš yōi sāsūrō drag-	noch die drugmässigen Sāstārs
vantō.	des Dahyu.

Yasna 46, 1.<sup>19</sup>

Hier wird also von den drugmässigen Sāstārs der Dahyus gesprochen. Man könnte an den angeführten Stellen unter *dahyu* die von solchen drugmässigen Sāstārs beherrschten Gebiete und Mannschaften verstehen, jene örtlichen und sozialen Bezirke, in denen der Männerbund tatsächlich die Oberhand über die Gesellschaft gewonnen und seinen Leiter als *dahyupati* etabliert hätte. Nicht minder könnte man versucht sein, in *sāstar* den Titel eines Männerbundführers zu sehen, der sich zum Herrscher über ein *dahyu* aufzuschwingen vermochte.

Wie hat man sich nun diese Bünde zu denken? Wikander hat seine Aufmerksamkeit mehr auf ihre politische Bedeutung gerichtet und fragt: »Sind sie ein Kapitel in der Geschichte der religiösen Gemeinschaftsformen geblieben, war die politische Rolle ... nur von der begrenzten Natur westafrikanischer Geheimbünde?«<sup>20</sup> »Oder«, fragt er weiter, »war ihr Ethos etwas, das die tiefsten und

<sup>19</sup> Vgl. R. B. 14, S. 6 (Geldner).

<sup>20</sup> Wikander S. 96.

wertvollsten Kräfte der Arier hervorrufen, ihre geschichtliche Entwicklung positiv bestimmen konnte? Ich meine: eine eindeutig klarlegende Antwort auf diese Frage kann man überhaupt nicht geben. Denn natürlich ist die Verwertung einer bestimmten Organisation von einer Menge verschiedener Kräfte abhängig, deren genaue Würdigung sich unserem Bemühen entzieht. Wir müssen uns damit begnügen, das Urteil kennen zu lernen, das die awestischen Texte selbst über solche Bünde und ihre Mitglieder fällen. Zu diesem Behuf wollen wir uns ins Gedächtnis rufen, dass der Terminus technicus für das Bundesglied — der, wie Wikander erschlossen hat, *mairya* lautet, — allem Anschein nach eine Selbstbezeichnung der Mitglieder darstellt. Diese bezeichnen sich damit als Angehörige eines »Männerbundes«.<sup>21</sup> Wenn wir nun darauf achtgeben, welche Termini uns in den Texten zusammen mit *mairya* begegnen, dann stellt sich alsbald heraus, dass wir es hier mit einem sehr bunten Mengengemisch zu tun haben und zwar mit Personen, die man wohl nicht zu den wertvollsten Kräften des Volkes zu rechnen pflegt. Gewiss, wir finden in Yašt 1, 10—11 die politischen Herrschertitel Sātars, Kavis und Karapans, zusammen mit den Männerbundesbezeichnungen »zweifüssige Mairyas« und »vierfüßige Varkas«. Aber daneben haben wir die Charakterisierung der Bünde seitens der zoroastrischen Gegner. Und die lautet: Yātus und Pairikas, — das sind Zauberer und Hexen. Nun wird man vielleicht sagen, dass die Hinweise in Yašt 1, 10—11 ein so buntes Gemengsel darstellen, dass man ihnen kaum klärende Bedeutung beimessen könne. Aber Yt 13, 135—136 werden auch yātus und pairikas neben der Schaar mit dem Männerbund-Emblem, *χṛūro drofka* genannt. Und daselbst heisst es weiter:

*paitistātē gadahe*

*frakarastō, frasānahe*

*simāhe virañjauō*

*anamarzdikahe*

*paitistātē yaδō, karštahe thañ-  
šaghō.*

Zum Widerstand gegen einen  
Räuber,

einen Vernichtung bringenden,  
greulichen, mähnertötenden,  
erbarmungslösen,

Zum Widerstand gegen von Räu-  
bern verursachtes Leid.

Yašt 13, 136.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Siehe Wikander S. 82 ff.

<sup>22</sup> Das Metrum wiederzugewinnen ist wohl nur teilweise möglich.



Wir finden also hier Räuber zusammen mit den Bundesgliedern. Und dass diese tatsächlich zusammen gehören, kann man aus mehreren anderen Stellen ersehen. Wir müssen da zuerst diejenigen Stellen durchmustern, die von Aēšma und den seiner Gestalt verbundenen Scharen handeln, denn Aēšma ist, wie Wikander zutreffend bemerkt, »das Stichwort für diese Art kultischen Treibens«. <sup>23</sup> Wir finden im Awesta eine Menge Ausfälle gegen Aēšma und seine Gefährten und dies sowohl von Seiten der Mazdahverehrer (zarathustrische Gemeinde, zoroastrische Gemeinde) wie auch seitens der Mithra-Anbeter (von denen wir im Mihryast ein literarisches Denkmal besitzen). Dies wird aus den anzuführenden Texten vollkommen klar hervorgehen. Ich unterwerfe diese Stellen einer sozusagen prinzipiell-strukturellen Analyse, die jedoch nur auf das Problem der dort erwähnten Feinde gerichtet ist. Ich gehe also auf die in diesen Texten aufspürbaren sonstigen kultischen Gegensätze nur andeutungsweise ein.

Zarathustra spricht von seinen Gegnern:

*yā dušxradwā aēšmām varadā  
rāmānā xʾaiš hizubiš fšugasū  
afšuyantō  
yāšəm nōit hvarštāiš vā duš-  
varštāi tōi daēvazg \*dā yā dray-  
vatō daēvā*

Die mit bösem zratu <sup>24</sup> Aēšma und Rāma befördern mit ihren eigenen Zungen, die nicht Viehzüchtenden unter den Viehzüchtenden.

Yasna 40, 4.

Hier sind Aēšma und Rāma nebeneinander gestellt. Der Name Rāma ist wohl auch wie Aēšma als eine *-ma* Ableitung anzusehen. <sup>25</sup> Neben *rāma*-<sup>26</sup> tritt auch *rəma*-<sup>27</sup> auf. Sie sind also als Bildungen von gleicher Art wie z. B. Sraoša zu betrachten. Das passt ja auch gut zu alledem, was wir schon ermittelt haben. Stellt mithin Sraoša die Gemeinde dar, die die guten und huldreichen Seiten des Gottes verehrt, so wird Aēšma zum Inbegriff aller Menschen, die die finsternen, unheimlichen Seiten des Gottes unbedingt be-

<sup>23</sup> Wikander S. 58.

<sup>24</sup> Über *zratu* Nyberg S. 139 f., Rüsanow MO 1932—33, S. 1—10.

<sup>25</sup> Vgl. auch die bei Wikander S. 60 angeführten indischen *śama*, *ajma*, *yāma*, die das Ungestüm oder den Zug der Maruts bezeichnen.

<sup>26</sup> Air. Wb. Sp. 1524.

<sup>27</sup> Ib. Sp. 1528. Spiegel Comm. 2, S. 206 vergleicht neup. رَمیدن »erschrocken sein«.

jahen, und sich in ihrem Leben und Treiben als dem dunklen Aspekt der Gottheit wesensverwandt erweisen. Dass diese Deutung zutreffend ist, glaube ich an Hand der nachfolgenden Zitate zeigen zu können. Ich führe zuerst einen Text an, worin von dem Spruch die Rede ist, den man gegen die finsternen Mächte hersagen soll. Wenn man den Spruch hersagt »bei Zusammenkünften ashamässiger Männer oder bei Zusammeneilungen der drugmässigen daēva-Anbeter.

*kaḥmī kaḥmičīṭ vā aipyānəm*

*kaḥmī kaḥmičīṭ vā araḍyanəm*

*θwacēšō biwivā nōiṭ dim yava*

*aījhe ayən nōiṭ aījhā ḡšapō*

*drvā zarātō zaramumanō*

*zazarānō nšībya uva-*

*spašticīna avi uva.spašnaot*

*nōiṭ gādahē vuzō.vəθwəyehē*

*ṭbašō frāštīcīna frāšmuyāt.*

*imaṭēa [zaraθuštra] imaṭ uzδəm  
vašō*

*framruyā yaṭ ājasāt*

*\*kərəsasēa gadōtūšēa*

*daēvīšēa handramana*

*šāṭ drvatəm daēvayasnānəm  
yātūšēa yātumatəm*

*pairikāšēa pairikavatəm*

*ṭbašō fratorəsən fradrarən.*

... oder bei irgend einem Hinzu-  
kommen

oder bei irgend einem Rechts-  
handel

Gefahr fürchtet, dann wird ihn  
niemals

an diesem Tag, nie in dieser  
Nacht

ein Gottloser, ergrimmt, grimmig,  
großend erblicken,

mag er mit seinen Augen noch so  
sehr spähen,

nicht des Herden forttreibenden  
Räubers

Feindschaft, mag er es noch so  
sehr erstreben.

Und diesen verkündeten Spruch,  
[Zarathustra]

sollst du aufsagen, wenn heran-  
kommt

ein Kərəsa oder eine Räuber-  
bande

oder ein daēvisches Zusammen-  
eilen

von gottlosen Daēvaanbetern  
und Zauberern unter den Zau-  
bernden

und Hexen unter den Behexen-  
den.

Die Feindschaft werden sie fürch-  
ten und davon laufen.



<i>nyāntō daēvō nyāntō</i>	Nach unten werden die Daēvas, nach unten
<i>daēvayāzo zafars ara,</i>	die Daēvaanbeter ihr Maul rich- ten,
<i>gaurvayən iθa rārašyantō,</i>	ebenso die Abgefallenen.
Yast 11, 5—6. <sup>29</sup>	

Die sich um Aēšma scharen, werden hier als daēva-Anbeter bezeichnet, weil die Daēvas sich zu Aēšma gesellt haben, wie Zarathustra sagt:

<i>ayā noiŋ arəš višyātā daēvācīnā,</i>	Zwischen diesen beiden schieden
<i>hyaŋ iš *ādabaomā</i>	nicht recht die Daēvas, da Ver- wirrung über sie kam,
<i>porəsmənŋ upājasaŋ, hyaŋ</i>	während sie sich berieten, sodass
<i>varanūtā acīštəm manō.</i>	sie den schlechtesten Sinn er- wählten;
<i>aŋ aēšmam hēndvārmā, yā</i>	und darauf liefen sie zu Aēšma
<i>bənyayən ahūm marətanō.</i>	zusammen, auf dass sie mit seiner Hilfe das Menschendasein krank mach- ten.
Yasna 30, 6.	

Die Daēvas haben also Agra Mainyu — das böse Prinzip — erwählt. Sie haben die finstere und böse Gottesmacht bevorzugt und sind zu Aēšma zusammengelaufen. Das Verbum für »zusammenlaufen«, das in Bezug auf daēvische Wesen gebraucht wird, soll uns später noch beschäftigen.<sup>30</sup> Hier wollen wir die Aufmerksamkeit darauf richten, dass allem Anschein nach die daēva-Anbeter — zumindest in gewissen Fällen — mit den Mitgliedern der Geheimbünde identisch sind. Wir verweisen zuerst auf den eben angeführten Text Yast 11, 5—6 und weiter auf eine andere Stelle, wo es heisst:

<sup>29</sup> Das Stück ist sicherlich metrisch, aber eine genaue Rekonstruktion habe ich nicht gewagt. Anscheinend wechseln 9-, 8- und 7- miteinander ab. In § 6 ist wohl das Wort *zarathustra* als Glosse zu betrachten.

<sup>30</sup> Siehe S. 333.

*vāhrkam yim bizangram daēva-*  
*yasnəm pōšō.tanvi*

den zweiflüssigen Wolf, den daēva-  
Anbeter, dessen Person ver-  
wirkt ist.

Vend. 7:52 Pehl. Übers.

Spiegel S. 94 Z. 18.

Nun hat Wikander gezeigt, dass mit »dem zweiflüssigen Wolf« das Bundesmitglied bezeichnet wird.<sup>39</sup> »Der zweiflüssige Wolf«, der daēva-Anbeter und der »dessen Leib verwirkt ist«, *pōšō.tanvi*, werden also hier zu einer Einheit zusammengefügt. Das Wort *pōšō.tanū* wird ja auch dem Aēšma selbst beigelegt.<sup>40</sup> In Yasna 9,18 wird ebenfalls von diesen Kategorien gesprochen.

*nī tat yada taurvayeni vispa-*  
*nqm ībišvatqm ībaēšā*  
*daēvanqm mašyānqmēa*  
*yāθicqm pairikanqmēa*  
*sūθrqm kaoyqm karafnqmēa*  
*mairyanqmēa bizangranqm*  
*ašmaočanqmēa bizangranqm*  
*vāhrkanqmēa īadhwars.zangra-*  
*nqm*  
*haenyāśta pərəθu.ainikaya*  
*davqiθyā patqiθyā*

darum dass ich aller Feinde An-  
feindungen überwinde,  
(die) von Dēvs und Menschen,  
von Zauberern und Hexen,  
von Sātars, Kavis und Karapaus  
und von zweiflüssigen Mairyas  
und von zweiflüssigen Ašmaočas  
und von vierflüssigen Wölfen

und von der Schar mit breiter  
Front,  
der schädigend einherstürzenden.

Y. 9,18.

Diese Wölfe kehren auch im Dēnkart wieder:

*mātiyan apar zanišn. aržānikih*  
*⟨i⟩ gurg. andar gurgān zanišn-*  
*tarih ⟨i⟩ hān i 2 zang haē hān i*  
*4 zang.*

Das Buch über das Töten. Das  
Wert des Wolfes; Unter den Wöl-  
fen, dass der zweiflüssige Wolf  
mörderischer ist als der vierflüs-  
sige.

Dēnk. ed. Madan S. 729 Z. 13.

<sup>39</sup> Wikander S. 64 ff.

<sup>40</sup> Alt. Wb. Sp. 897; über dieses Wort vgl. KZ XXX S. 516 f. (Geldner).



Diese Stelle geht zurück auf:

apar x<sup>a</sup>astak i an-erān bē āburīan  
u et i hač-aš paitāk kū man ēe  
qura ēē hačīnār.

Über das Eigenthumwegführen  
der Nicht-iranier. Und dies ist  
daraus offenbar; ich bin sowohl  
Wolf als Helfer.

Denk, ed. Madan S. 730 Z. 13.

hän i vattar gurg i purr völyen  
purr vattarikh.

Der schlechte Wolf, voll von Einbruch, voll von Schlechtheit.

Dēnk. ed. Madan S. 660 Z. 4.

Aber nicht nur die Wölfe werden als Mitglieder der Bünde gekennzeichnet, sondern auch die *Ašmaoyas*, die hier auch zweifüssig genannt und somit als menschliche Wesen bezeichnet werden. Was damit gemeint ist, ist nicht leicht zu sagen.<sup>22</sup> Wir müssen uns damit begnügen festzustellen, dass *ašmuoya* als Synonym etwa zu *daērayasna* und *drvant* verwendet wird. Nun ist es bezeichnend für das Gebaren dieser Kategorien, die sich zu Aēšma bekennen, dass sie das Rind schlachten und orgiastische Feste feiern.<sup>23</sup> Besonders das Schlachten des Rindes wird in der gathischen Polemik oft gerügt. Wikander hat aufzeigen wollen, dass die Bundesorganisation als ein Verein der Krieger betrachtet werden muss. Es gibt auch eine Stelle im Vendidad, wo auf das gewaltsame Benehmen der Krieger gegen das Rind angespielt wird. Es heisst dort von dem Hund, dass man ihn mit dem Krieger vergleichen kann:

aiṇi' jātū gṛm hudaḡham yaṭa  
raḡaśtā

im Einschlagen auf das guttätige  
Rind (ist er) wie der Krieger.

Vend. 13.45.<sup>10</sup>

Der Krieger schlägt also auf das Rind ein. Kombiniert man mit dieser Angabe jene andere, bereits mitgeteilte, wonach die Anhänger Aėšmas und Rāmas »nicht Viehzüchtende unter den Viehzüchtenden« sind (Y. 49, 4), so muss man daraus schließen:

= Air. Wh. Sp. 257.

<sup>11</sup> Siehe hierfür Nyberg S. 189 ff.

<sup>44</sup> Die Pehleviübers. hat ganz korrekt: *bē zādē gōxpad ī kerdāk ēyōn artōštār*, was aber durch die Exegese ganz verdreht wird: *kē zādē (n) gury apōc dāret*.

dass sie die Rinder von den Viehzüchtern rauben. Eben darum, meinen wir, werden sie Yt. 11, 5 und Yt. 13, 136 als Räuber bezeichnet. Krieger *raðavēštar* sind sie also nur vom Blickpunkt der Bundesorganisation aus gesehen. Die ausserhalb des Bundes Stehenden dagegen können das Mitglied des Bundes nur als *gada*, Räuber, betrachten.<sup>35</sup> Das räuberische Treiben der Geheimbündler ist aus Afrika wohl bekannt.<sup>36</sup> Eine awestische Stelle, die hier mit angeführt zu werden verdient, lautet:

<p><i>*aōte yñ fračaranti korasa- gaðōstista daēvišča *hundra- mana upa.mraodša cispo- zšapō.</i></p>	<p>Die, welche jede Nacht zu Wege- lagerern und Räubern und daēvi- schen Zusammenkünften und Hu- renjägern gehen, jede Nacht.</p>
---	---

Nirangastān 53.

Wir finden hier einige Bezeichnungen, die auch in anderen Texten wiederkehren. Eine solche ist das gewiss ziemlich rätselvolle *korasa-*, ein Wort, dessen exakter Sinn nicht festzustellen ist.<sup>37</sup> Die Übersetzung, die Bartholomae gibt, »Wegelagerer, Strolch«, kann wohl nur als Notbehelf angesehen werden. Anscheinend spielt die Bezeichnung auf gewisse kultische Gegensätze an, auf die wir später zu sprechen kommen.<sup>38</sup> Interessant ist auch die Notiz, dass das daēvische Treiben mit seinen Zusammenkünften sich während der Nacht abspielt. Worin aber besteht nun dieses Treiben? Die Bezeichnung *upa.mraoda* kann uns hier vielleicht eine Andeutung geben. Zwar steht auch hier die Bedeutung nicht fest,<sup>39</sup> aber die Pehleviübersetzung macht immerhin den ungefähren Sinn ziemlich klar.

Wie man sich die Stätten, wo die Daēvas und die Daēvaverlehrer zusammenkommen, und ihr dortiges Treiben vorgestellt hat,

<sup>35</sup> Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes steht nicht ganz fest. Air. Wb. Sp. 488. Aber 'Räuber' dürfte annähernd richtig sein, denn soghd. *pō* ist 'Dieb' und *yōwuy* 'Diebstahl'. Vgl. Henning, Ein manichäisches Det- und Fleichtbuch S. 68 (Hinweis auf Sūtra des Causes et des Effets, 331, 426; vgl. das Glossar).

<sup>36</sup> Frobenius, S. 47; S. 140 f.; Schurz, S. 423, 425 (Auftreten als Wegelagerer).

<sup>37</sup> Air. Wb. Sp. 469.

<sup>38</sup> Siehe S. 339.

<sup>39</sup> Air. Wb. Sp. 392. Vgl. hierzu Webster, S. 164; Frobenius, S. 52.



darüber erhalten wir im Vendidad klaren Bescheid. Den Auftakt zu der dort gegebenen Schilderung bilden die Fragen Zarathustras an Ahura Mazda: Wo ist der Daēva? Wo der Daēvaverehrer? Wo die Versammlung der Daēvas? Wo das Zusammenlaufen der Daēvas? Wo kommen die Daēvas zusammen? (Vend. 7, 53.) Auf diese Frage antwortet nun Ahura Mazda:

*aetaēšva daxmaēšva ... yōi paiti  
āya zomā bavainti uzdaesa uz-  
dišta yahmya narō irišta niday-  
vinte hū ast; daērō hū daēvayā-  
zō hū daēvanəm handvarzō  
hū daēvanəm hūm.patanō avaf  
daēva handvarzōti, pañcasaynōi*  
...

An diesen Leichenstätten, ... die auf der Erde hier sind, durch Aufschüttung aufgeschüttet, dar- ein die toten Menschen gelegt werden. Dort ist der Daēva, dort der Daēvaverehrer, dort die Ver- sammlung mit den Daēvas, dort das Zusammenlaufen mit den Daēvas, dort laufen die Daēvas zusammen, 50 zu schlagen ...

*aēte yōi daēva aetaēšva dax-  
maēšva gayhanti apāda vaēpanti  
yada aētahmi ayhrō yaš ast-  
vainti yāzəm yōi mašyōka xā-  
rōda xāsta huyārōš gamēa  
xāstəm xaraiti ... aetaēšva  
daxmaēšva mašya hūm marm-  
tyušt-ma bavainti pasēa hū frūš-  
mo.dāitīm*

Sie, die Daēvas, fressen an die- sen Leichenstätten und geben wieder von sich, wie in diesem, dem stofflichen Dasein Ihr, die Menschen, eine gare Speise schmort ihr und gares Fleisch esst ihr ... An diesen Leichen- stätten sind zusammen die ver- derblichsten Menschen nach dem Sonnenuntergang.

Vend. 7, 54—55, 58.

Wenn auch gewisse Einzelheiten hier unklar bleiben, so viel ist doch vollkommen klar, dass die Dämonen, die Daēvas zusam- men mit ihren Verehrern nach dem Sonnenuntergang an den Leichenstätten zusammenkommen und hier ihre grausigen Mahl- zeiten feiern. Man muss diese Schilderung mit einer ebenfalls im Vendidad gegebenen vergleichen, wo auch wieder vom Essen der Leichen die Rede ist:

*yaš aēte yōi mazdayasna  
pāda ayantəm vā taēintəm vā  
baramnəm vā varəmanəm vā*

Wenn sie, die Mazdahanbeter,  
gehend oder laufend,  
oder reitend oder fahrend,

*âtrəm nasupākəm frajaskən*

zu einem leichenbratenden Feuer  
kommen,

*nasūm ham.pačən nasūm hā-  
rayən.*

eine Leiche bereiten sie zu, eine  
Leiche schmoren sie.

Vend. 8, 73.

Und weiter wird an einer anderen Vendidad-Stelle vom Leichenessen gesprochen. Es wird dort auf das Verzehren des eigenen Sohnes angespielt und gesagt, dass wer sich mit einer menstruierenden Frau einlässt, der

*nōit rayhō ahmāt ſyaodnam varā-  
zyēiti gadūt puṭrahe hvāzūtahe  
frā nāzəm nasūm pačāt paiti  
ātre uḍam barāt*

... begeht keine bessere Tat  
als ob er seines selbsterzeugten  
Sohnes

Leichnam zu Brei verkochte,  
das Fett dem Feuer darbrächte.

Vend. 16, 17.

Der Vergleich dieser Stelle mit der vorher zitierten zeigt wohl, dass diese grausige Tat als eine wirklich begangene betrachtet wurde. Man hat also hier und da die Leiche des eigenen Sohnes verzehrt.<sup>96</sup> In Anbetracht der Wichtigkeit der Stellen sei die Pehleviübersetzung der zwei letzten Vendidad-Abschnitte hier angeführt:

*kā avē-šān \*mazdēn pat pād  
ravānd*

Wenn sie, die Mazdaanbeter ge-  
hen,

*avāp tāčānd avāp barānd avāp  
vāzānd*

oder laufen oder tragen oder  
fahren,

*ō ātaxš i nasūk-pāk frāt vāzānd*

zu einem leichenbratenden Feuer  
kommen,

*nasūk ō akanēn pačēnd*

eine Leiche kochen sie zusam-  
men

*avāp nasūk ō ham hvānd.*

(oder) eine Leiche schmoren sie.

Pehl. Vend. 8, 73 ed. Spiegel

S. 133 Z. 12 ff.

<sup>96</sup> In den Geheimbüchern Afrikas kommt es vor, dass man seine Nachkommen opfert, siehe Tauxier, L., La Religion Bambara, Paris 1927, S. 283.



<i>nē veh hač hān kunišn *varēt</i>	... begehrt keine bessere Tat als diese Tat
<i>ēyōn kā pus ī xʿēš zūtāk frāc</i>	als wenn er seines selbsterzeugten Sohnes
<i>pat akōnišn nasāk puxt hē(h)</i>	Leichnam in Schmutz kochte,
<i>u-š apar ō ātāxš uš burt.</i>	und das Fett dem Feuer darbrächte.
	Pehl. Vend. 16, 17 ed. Spiegel
	S. VV Z. 6 ff.

Die Pehleviübersetzung bezeugt die feste Tradition des Textes. Die Stellen müssen als ungewöhnlich gut überliefert betrachtet werden. Was aber besagen nun diese Angaben? Anscheinend doch, dass man an den Leichenstätten auch sehen konnte, wie ein Vater den Leichnam seines eigenen Sohnes über dem Feuer kochte und ihn dann verzehrte. Was für Leute es waren, die solchen Gewohnheiten fröhnten, das wird uns Vend. 7, 54—55, 58 gesagt. Es sind die Daēvas und die Daēvaanbeter, die an diesen schaurigen Stätten zusammenkommen. Wir wollen die Termini für die Zusammenkünfte der Daēvas etwas näher betrachten. Es wird hier von *handvarāna*<sup>41</sup> und *hqm.patana*<sup>42</sup> gesprochen. Der Sinn des ersten Wortes ist vollkommen klar, es ist aus *ham-* »zusammen« und *dear-* »laufen, eilen, gehen« (von daēvischen Wesen) zusammengesetzt und bedeutet sowohl »comes« als auch »comitium«.<sup>43</sup> Das Wort *hqm.patana* ist gebildet aus *ham-* und *pat-* »fliegen, stürzen«, das in der Bedeutung »gehen« nur für das Leben daēvischer Wesen gebraucht wird.<sup>44</sup> Anscheinend bedeutet auch *hqm.patana* sowohl »das Zusammenlaufen« als auch »der Zusammenlaufende« bezw. die Totalität der Zusammenlaufenden.<sup>45</sup> Das Wort kann also ebenso wie *handvarāna* die Bedeutungen »comes« und »comitium« haben. Man könnte darum Vend. 7, 54 ebensogut wiedergeben mit ... dort der (die) Genosse(n) der Daēvas oder »dort der (die) Gefährte(n) der Daēvas.«<sup>46</sup> Ich habe in der Übersetzung den Doppel-

<sup>41</sup> Afr. Wb. Sp. 1772.

<sup>42</sup> Ib. Sp. 1809.

<sup>43</sup> Ib. Sp. 785.

<sup>44</sup> Ib. Sp. 819.

<sup>45</sup> Über die kollektive Bedeutung siehe hier S. 334. Vgl. S. 311 f.

<sup>46</sup> So hat Bartholomae, jedoch Singular.

sinn der Worte anzudeuten versucht. Tatsächlich kann man auf die eine oder andere Weise übersetzen, ohne dass dadurch der Stelle irgendwie Gewalt angetan wird. Wir haben hier nämlich eine genaue Parallele zur Deutung des Namens Sraoša. Dieser bedeutet, wie wir sahen, den Inbegriff der gehorchenden Menschen. Es kann sich dabei sowohl um die Summe allen Gehorsams als auch um den einzelnen Gehorchenden handeln. Auf ganz die gleiche Weise bezeichnen *handvarəna*, *handramana* und *hqm.patana* zugleich das Versammeln der daëvischen Wesen und den Einzelnen, der sich versammelt, bzw. die Einzelnen, die sich versammeln. Diese Nomina sind also gleichzeitig nomina actionis und nomina agentis. Sie sind alle drei mit *-ana* abgeleitet, das ja sowohl das Tun als auch den Täter bezeichnen kann.<sup>47</sup> Es kann also die Summe der sich versammelnden daëvischen Wesen gemeint sein, aber auch der einzelne Mensch, der an der Zusammenkunft teilnimmt, und schliesslich die Handlung des Zusammenkommens.

Nun sind wir diesen Ausdrücken bereits in den Texten begegnet. Sie bezogen sich da auf die Versammlungen der Mitglieder Schrecken verbreitender Geheimbünde.<sup>48</sup> Wir sind darum berechtigt anzunehmen, dass es sich auch hier um Zusammenkünfte der Geheimbünde handelt. Dies schon darum, weil — wie wir fanden — die Bezeichnung *daëvayasna*, der »Daëva-Anbeter«, gewöhnlich als Synonym für Bundesmitglied zur Verwendung kam.<sup>49</sup> Es kommen dann noch gewisse allgemeine Erwägungen hinzu, die geeignet sind, unsere Schlussfolgerung zu erhärten. So ist es z. B. für die Geheimbünde typisch, dass ihr Treiben im Dunkel der Nacht vor sich geht.<sup>1</sup> Wir finden aber immer, dass ebenfalls die daëva-Anbeter und die übrigen unheimlichen Kategorien ihre schauerliche Betätigung in die Nacht verlegen.<sup>2</sup> Besonders gilt dies von den grausigen Mahlzeiten, die sie an den Leichenstätten feiern.

<sup>47</sup> *Alt. Wb. Sp.* 1472.

<sup>48</sup> Jackson, *Avesta Grammar* § 763–64; Whitney, *Sanskrit Grammar* § 1150. Vgl. besonders »*sapgrāmāṇa assembly and assembler*«.

<sup>49</sup> Siehe S. 323 f.

<sup>50</sup> Siehe S. 329.

<sup>1</sup> Siehe z. B. Webster, S. 171. Die *Dou-Gesellschaft*; Kingsley, M. H., *Travels in West-Africa*, 2. ed. London 1900, S. 183; Frobenius, S. 84, 97; Scharz, S. 425.

<sup>2</sup> Siehe S. 330 f.; 340 f.



Nach dem Sonnenuntergang kommen dort »die verderblichsten Menschen« zusammen. (Vond. 7, 57).<sup>3</sup> Ihr Essen wird sehr naturalistisch beschrieben. Wir haben umso weniger Ursache, diese Angaben zu bezweifeln, als wir aus Indien ganz ähnliche Bräuche kennen. Um nur einige bekannte Beispiele anzuführen, so existierte dort (oder existiert noch) die Sekte der Aghori oder Aghorapanthi, die zu den Siva-Asketen gehörten. Von diesen werden allerlei ausgesprochen kannibalistische Bräuche berichtet. Sie essen Leichen und kommen darum auf Verbrennungs- und Begräbnisplätzen zusammen. Man sagt auch, dass sie Kinder und Schwächlinge entführen und töten.<sup>4</sup> Mit diesen Sitten folgen sie ganz dem Vorbild ihres Gottes. Denn Siva ist als der gewaltige Leichenfresser bekannt,<sup>5</sup> und als sein Gefolge treten leichenfressende Dämonen auf, »die . . . die Leichenäcker und Schlachtfelder in Scharen bevölkern und dort ihre Lüsterheit nach Fleisch und Blut zufriedensstellen«.<sup>6</sup> Ihr Kleid ist schwarz oder sie sind mit Asche beschminkt.<sup>7</sup> Wenn wir uns hier daran erinnern, dass in den iranischen Texten Gegner und Feinde — z. B. die *daēva*-Anhänger — oft als Räuber bezeichnet werden, so gemahnt uns das an die Tatsache, dass Rudra der Schutzherr der Räuber, Ränberscharen, Diebe und Spitzbuben ist,<sup>8</sup> dass er also ganz ähnlichen Kreisen gnädiggesinnt ist, Kreisen, die übrigens immer bei den Göttern der Männerbünde in Gunst stehen. Ueberhaupt ist die räuberische Betätigung der Bundesmitglieder oft sehr hervortretend.<sup>9</sup> Wenn wir hören, dass Sivas Gemahlin Durgā als *kokanukhā* bezeichnet wird, d. h. als eine »die ein Wolfsgesicht hat«,<sup>10</sup> so ruft uns das natürlich gleich die Tatsache ins Gedächtnis, dass in unseren Texten von den Mitgliedern der iranischen Geheimbünde als von Wölfen gesprochen wird.

Dass wir es in Indien mit mehr oder weniger straff organisierten Sekten zu tun haben, ist völlig klar. Ob wir hier jedoch von

<sup>3</sup> Siehe S. 331.

<sup>4</sup> ERE I, S. 210 s. v. Aghori, Aghorapanthi.

<sup>5</sup> Eine Fülle von Belegstellen bei Arlman, Rudra, S. 266 ff.

<sup>6</sup> Arlman, S. 258.

<sup>7</sup> ERE I, S. 210, 3; 213, 11.

<sup>8</sup> Arlman, S. 25 mit Anm.

<sup>9</sup> Weeks, J. H., *Among the Primitive Bakongo*, London 1914, S. 167.

<sup>10</sup> Arlman, S. 264.

Geheimbünden sprechen können, diese Frage muss vorläufig offen gelassen werden. Ganz offenbar geheimbündlerischen Hintergrund haben ähnliche Sitten, die sich in den Ufergebieten des Victoria-Sees fest eingebürgert haben. Dort gibt es eine geheime Gesellschaft, deren Teilnehmer Leichen auszugraben und aufzufressen pflegen. Sie glauben nämlich, dass ihnen dadurch gewisse Zauberkräfte zuteil werden, wie z. B. die Fähigkeit, sich in wilde Tiere verwandeln zu können.<sup>11</sup> Auch von Geheimbünden auf den Sesse-Inseln werden ähnliche kannibalistische Gewohnheiten berichtet.<sup>12</sup> Wir finden also hier eine in die Augen fallende Übereinstimmung mit den iranischen Bünden. Hier wie dort: die Gewohnheit, sich an den Leichenstätten zu versammeln und die Leichen zu verzehren sowie die Vorstellung der dadurch ermöglichten Verwandlung in wilde Tiere. Die am meisten bekannte geheime Gesellschaft dieser Art ist wohl der Leopardenbund in West-Afrika, dessen Mitglieder als Leoparden auftreten, während die iranischen Geheimbünde in den Texten ausdrücklich als Wölfe bezeichnet werden. Auch in diesem Geheimbund ist der Kannibalismus vorherrschend, wie er überhaupt auf die geheimen Gesellschaften West-Afrikas seinen Stempel setzt.<sup>13</sup> Überall üben diese Bünde eine wahre Schreckensregierung aus. Sie beherrschen und terrorisieren die ganze Gesellschaft oder zumindest taten sie dies, ehe die Kolonialbehörden gegen sie mit aller Gewalt einschritten. Das Bild, das wir von diesen räuberischen Menschenfresserhorden bekommen, die in der Nacht ihre grausigen Zusammenkünfte abhalten, stimmt also vollkommen überein mit den Schilderungen, die in den awestischen Texten gegeben werden. Dazu kommt, dass Vorstellungen aus dem Bezirk der schwarzen Magie in diesen Bünden dominieren. Die Mitglieder fühlen sich im Besitz von Zauberkraften

<sup>11</sup> Hruone, *Le culte de la Société secrète des Imandwa au Ruanda* 1943, S. 8; Heckethorn, *Geheime Gesellschaften, Geheimbünde und Geheimlehren* 1963.

<sup>12</sup> Johnston, *The Uganda protectorate* 1902, S. 62; Koch, *Anthropol. Beobachtungen, gelegentlich einer Expedition an den Viktoria-Nyanza*, *Zeitschr. f. Ethnol.* 1908, S. 465.

<sup>13</sup> Eine sehr malerische Schilderung bei Hives, *Ju-Ju and Justice in Nigeria* 1930, S. 36 ff., Talbot, P. A., *Life in Southern Nigeria*, London 1923, S. 179 f., 183 f., 188 ff., 194 ff.; Klingsley, M. H., *Travels in West-Africa*, 2. ed. 1900, S. 386 f., 390; Webster, S. 127; Schurz, S. 424, 428; Frobenius, S. 63.



und die führenden Männer gelten als besonders mächtige Zauberer. Eben darum sind sie so gefürchtet. Diese Zauberkräfte werden durch das nächtliche Auffressen von Menschen erworben.<sup>14</sup> Ich glaube, man versteht nun leichter, warum in den awestischen Schilderungen die Zauberer eine so grosse Rolle spielen. Interessant ist es auch zu sehen, dass in der älteren indischen Literatur abfällig und feindlich von einer Horde von Zauberern die Rede ist. (Rv. I, 133, 3 wird von Indra als dem Gegner von *śārīṭha yātumatinām* gesprochen.) Dazu kommt, dass man in Indien anscheinend die schwarze Magie mit den Gegnern verknüpft, die mit den Männerbünden zusammengehören.<sup>15</sup> In Iran wird, wie wir gesehen haben, im Zusammenhang mit *yātu* auch oft von *pairika* gesprochen. Was dies Wort eigentlich bedeutet, bleibt unklar,<sup>16</sup> aber es handelt sich sicherlich um Wesen, die sich mit Hexerei und mit Liebeskünsten beschäftigen,<sup>17</sup> und die wohl in eine Reihe mit jenen weiblichen Wesen gehören, die als *jahi*<sup>18</sup> und *jahika*<sup>19</sup> bezeichnet werden. Wikander hat gezeigt, dass wenn Y. 10, 15 von *janyōiš mairiyayā* gesprochen wird, hier wahrscheinlich mit der mairischen Frau das Mädchen gemeint ist, das mit den Mitgliedern des Männerhauses in freier Liebe lebt.<sup>20</sup> Nun stehen aber Yt. 8, 59 und ebenso Parsišnihā 10 *mairya* und *jahika* zusammen. Und weiter steht Yt. 3, 9, 12, 16 Vend. 21, 17 *jahi* und Y. 9, 32 *jahika* mit dem Beiwort *yātumant*.<sup>21</sup> Man könnte wohl darum vermuten, dass die *pairika* der Bedeutung nach mit *jahi*, *jahika* und »der mairischen Frau« nahe verwandt sein muss. In Y. 9, 32 wird *paiti jahikayāti yātumaityāi, maōananō.kairyāi upāsta, bairyāi* gesagt. Hier müssen wohl die Sanskritwörter *modana* und *upasthā* zum Vergleich herangezogen werden. Bartholomae hat die *Pairika* als »die Fremde« erklären wollen.<sup>22</sup> Wir haben hier eine Zusammenstellung mit *jahi* und *jahika* versucht und meinen, dass »die mairische Frau« eben mit diesen identisch war. Nun ist be-

<sup>14</sup> Zu all diesem verweise ich auf Hircs. Über die magischen Zeremonien in den Geheimbünden vgl. Webster, Kap. X, S. 140 ff. Hildebrand, S. 39 ff.

<sup>15</sup> Wikander, S. 44, der Bloomfield Proc. AOS 1896, S. 180—83 und JAOS XI, S. 387 ff. zitiert.

<sup>16</sup> Vgl. B. B. 15, S. 8—9.

<sup>17</sup> Alr. Wb. Sp. 863.

<sup>18</sup> Wikander, S. 84 f.

<sup>19</sup> Alr. Wb. Sp. 606.

kennt, dass die Mädchen, die mit den Mitgliedern der Männerbünde leben, aus anderen Gegenden kommen können. Dies ist z. B. der Fall auf den Karolinen-Inseln, wo die Mädchen, die in einen Jünglingsverein mit Vereinshaus eintreten, aus einem anderen Dorf stammen.<sup>20</sup> Es dürfte also möglich sein, dass die Pairika eben ein solches Mädchen bezeichnete.

Mit dem zoroastrisierten Haomakultus scheinen gewisse Gegensätze zu diesen männlichen und weiblichen Genossen der Geheimbünde verknüpft gewesen zu sein. Ich führe zwei hierfür bezeichnende Stellen an:

*avayharazūmī janyoiš ūnam  
mairiyayā scito.\*xradayā*

Ich lehne ab das Loch der Frau,  
der mairischen, mit unzüchtiger  
Einsicht,

*yā mainyeinti darayeinti  
āθravanmēa haomamēa  
hā yā dapta apanasyenti  
yā taš yat haomahe drauō*

die meint zu betrügen  
Āθravan und Haoma,  
die betrogen zugrunde geht,  
die sich daran macht den Anteil  
des Haoma

*nigāghenti nishadaiti  
nōit tām āθravō,puθrīm  
naōda dasti hupuθrīm*

zu verzehren.  
Nicht die zur Āθravan-Mutter  
auch nicht zur Mutter guter  
Söhne macht er.

Y. 19, 15.

Hierzu kommt eine andere etwas rätselhafte Stelle:

*imam ūnam xštum yānam  
haoma, jaidyemi, dūraoša*

Um diese sechste Gunst  
bitte ich dich, Haoma, dem man  
entflieht.

*paurva tēyem paurva gadam*

zuerst möchten wir den Dieb,  
zuerst den Räuber,

*paurva vohrakm būidyōimaide  
mā tiš paurvō būidyacta nō*

zuerst den Wolf wahrnehmen.  
Niemand möge uns früher wahr-  
nehmen,

*vispe paurva būidyōimaide*

alle möchten wir zuerst wahr-  
nehmen.

Y. 9, 21.

<sup>20</sup> J. S. Kubary, Ethnogr. Beiträge zur Kenntnis des Karolinen-Archipels, 1885—95, S. 141; W. Müller, Yap, 1917, S. 232; H. Hah, Feste und Tänze der Eingeborenen von Ponape, 1902, S. 11.



Es ist natürlich schwer zu sagen, ob in dem letzteren Zitat die Mitglieder der Geheimbünde gemeint sind. In der erstzitierten Stelle ist das ganz unzweifelhaft der Fall, denn hier wird ja das Weib als »mairisch« bezeichnet. Wikander hat gezeigt, dass in alten Zeiten unter den Iranern ein Gegensatz zwischen dem Ātar- und Agni-Kultus existiert haben muss.<sup>21</sup> Nun sehen wir hier die mairische Frau in Gegensatz zu dem Ātar-Priester, *ādravan*, gestellt. Wikander hat daraus geschlossen, dass die Ātar-Verhörer sich gegen die Männerbünde schroff ablehnend verhielten. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf eine andere Stelle im Hōmyast verweisen:

*haomō tamēit yim karāsānīm*  
*apa.χšaθrām wišādayaŋ*  
*yō raosta χšaθrō.kāmya*

*yō dawata: nōit mē apam*

*ādrava aiueištiš*  
*varəidyē daiyghava tarāt.*

*hō vispe varəidinūm vanāt*  
*nō vispe varəidinūm janāt*

Haoma hat ihn, den Kərəsāni,  
 aus seiner Herrschaft verjagt  
 der jammerte in der Sorge um  
 seine Herrschaft,

der sagte: nicht soll sich ferner-  
 hin

ein Ādravan, die Studien  
 zu vermehren, in dem Lande be-  
 wegen.

Der überwindet alles Vermehren,  
 alles Vermehren zerstört er.

Y. 9, 24.

Diesen Kərəsāni hat man immer wieder mit dem himmlischen Soma-Wächter Kṛṣānu verglichen, der die Austeilung des Soma-Trankes an die Menschen zu verhindern suchte (RV. IV, 27, 31). Wir finden hier Kərəsāni als Gegner der Ātar-Priester, die er aus seinem Lande verjagt. Durch das erste Glied der Zusammensetzung *Kərəsa-* zeigt der Name eine eigentümliche Verwandtschaft mit dem Terminus *Kərəsa*, dem wir schon begegnet sind. Tatsächlich könnte man sich wohl eine Bedeutung *Kərəsa*-handelnd, also ein nomen agentis ebenso wie z. B. *duž-aini-* »böse-handelnd« denken.<sup>22</sup> Wie dem auch sei, gewisse kultische Gegensätze zwischen den Genossen der Geheimbünde und Nicht-Mitgliedern schei-

<sup>21</sup> Wikander, S. 77 f.

<sup>22</sup> Alt. Wh. Sp. 736 faßt dieses Wort als mit dem Verbum *an-* zusammengehörend auf, also »übelriechend«.

nen existiert zu haben und sie haben sich sicherlich nur verschärft, als der Haomakultus, der mit den Feiern der geheimen Gesellschaften wohl ursprünglich verknüpft war,<sup>23</sup> von den Zoroastriern übernommen wurde. Zu den blutigen Opferfesten der Geheimbünde gehörte ja der berauschende Haomatrunk. In der Stelle im Nīrangastān wird auch auf das Treiben der Weiber hingewiesen, die wir als Zauberei treibende weibliche Mitglieder der Bünde bezeichnet haben. Dieses Benehmen kam wohl bei den Festen und Zusammenkünften vor. Einen interessanten Text, der zu der Frage nach dem nächtlichen Zusammensein mit den Daēvas Stellung nimmt, finden wir im Dēnkart. Ich möchte im voraus bemerken, dass das dort erwähnte *pursitan*, welcher das Befragen der Daēvas durch ihre Anbeter bezeichnet, sich allem Anschein nach auf das Orakelfragen bezieht. Die Menschen fragen während der nächtlichen Zusammenkunft die Daēvas und diese antworten auch den Menschen, sie liefern den Orakelspruch. Nun finden wir z. B. in West-Afrika, dass die in den geheimen Gesellschaften verehrten Gottheiten und heiligen Symbole als Orakelspender gelten.<sup>24</sup> Im übrigen sehen wir, dass die Verehrer der Daēvas eine verschiedene Stellung zu der Frage einnehmen, ob aus der Daēva-Anbetung ihnen Glück erwachse oder nicht. Einige meinen, dass sie ihnen Glück eintrage, andere verneinen dies. Auch ist das Benehmen der Teilnehmer, wenn sie von den nächtlichen Zusammenkünften zurückkehren, sehr verschieden. Einigen scheint sehr unheimlich zumute zu sein — was ja auch wohl nicht weiter verwunderlich ist. Doch ist der Text in diesem Abschnitt besonders schwierig, so dass die Meinung nicht ganz klar ist.

Wir lassen nun diese interessante Schilderung aus dem Dēnkart hier folgen:

*Zartušt hat gōšīšnūh (i) Ōhr-  
māzd ō marlomān \*gōšt ēyōn  
andar ēt den pat gōšīšnūh ō Zar-  
tušt gōštēt ku ēyōn andar az\* i*

Zartušt sagte zu den Menschen  
nach der Aussage des Ōhrmāzd:  
wie es in dieser Religion heisst  
in einer Aussage an Zartušt: wie

<sup>23</sup> Vgl. Nyberg, S. 189 ff.

<sup>24</sup> Ilves, Kap. 2 passim; Tauxier, L., La Religion Bambara, Paris 1927, S. 275, 281; Kingsley, M. H., Travels in West-Africa, 2. ed. London 1900, S. 383 f.; Frobenius, S. 47, 60.



astōmand martōmān dēv pat āfrās  
 pat dastaxar dārend ēiyōn hend kū  
 gōšēnd kū pat dastaxar apāyēnd  
 dāstan. u-š guft <ō> Zartuxšt  
 Ōhrmazd kū ēiyōn arēšān, Zar-  
 tuxšt, i martōm dēv pat āfrās  
 dārend u ēiyōn hēnd kū ēē gōšēnd  
 dēv kū-tān girēt ēē gōšēnd dēv  
 kū-tān raset. u-š guft Zartuxšt  
 kū bē pat hām, Ōhrmazd, be-  
 tačēnd martōm ō hām i amānišn  
 u škar-dašt kū kas ne māuet hač  
 rōšnīh franāmišn hām tāk ō(h)  
 xʾar-ās rasēt kū šap 2 hāsr u apūč  
 avēp hač hufrāšmōdāt hām tāk ō  
 ham vartišnīh kū šap 2 hāsr šut  
 kū ānōd nē kamīšn nē martān ne  
 sakān vāng ašnavēnd, adak pat  
 hām gōšēnd pat apūč rasišn kū  
 ānōd ō dēvān ham-pursēt hēm.  
 kū vāstārīh pēšupāyīh hač arēšān  
 zāyēm hām ō amōh dahēnd, kū  
 pasōmandīh u tučangarīh hač  
 arēšān zāyēm hām ō amōh dahēnd,  
 ēiyōn ētōn ēiš pat arēšān, Zar-  
 tuxšt, kunēnd, kū-šān dāt [dāt]  
 ēiyōn rasēt šān kū gōšēnd kū-  
 mām mā. u-š guft Zartuxšt kū  
 yut pat hām, Ōhrmazd, apātīh  
 gōšēnd, hast kē ētōn gōšēt kū  
 hamē pas ramakōmandīar bāt  
 ham tāk kū ō dēvān hampur-  
 sakīh ham. u hast kē ētōn gō-  
 šēt kū hamē pas vutaktar u  
 duš-xʾarrtar bāt ham [ham] tāk  
 kū ō-šān dēvān hampurāt ham  
 ēiyōn pat arēšān hač dēvān bē  
 havīšnīh dāvēnd, kū kū hač dēvān  
 yut bē bavēnd ēē gōšēnd.

Ist es im körperlichen Dasein dass  
 die Menschen einen Dēv zur Be-  
 lehrung als Richter halten, wie  
 sind sie dass sie sagen, dass sie  
 ihn als Richter betrachten müs-  
 sen. Und Ōhrmazd sagte zu Zar-  
 tušt: wie können diese Menschen,  
 Zartušt, einen Dēv als (Richter  
 zur) Belehrung halten und wie  
 gibt es die teils sagen: ein Dēv  
 greift euch; teils sagen: ein Dēv  
 kommt zu euch. Und Zartušt  
 sagte: nur deswegen, Ōhrmazd,  
 beeilen sich die Menschen nach  
 dieser Nicht-Wohnung und wo  
 niemand wohnt von dem Hin-  
 bringen des Lichtes bis dass  
 der Sonnenaufgang kommt, wenn  
 die Nacht 2 hāsr ist, und zurück,  
 oder von dem Sonnenuntergang  
 bis zur Umkehr, wenn die 2 hāsr  
 der Nacht gegangen sind, so dass  
 dort nichts zu machen ist und  
 man keinen Ruf von Menschen  
 oder Hunden hört. Dann sagen  
 sie hierüber bei dem Zurückkeh-  
 ren: dort haben wir die Dēvs be-  
 fragt. Wenn wir uns von ihnen  
 Herrschaft und Leiterschaft er-  
 bitten, geben sie uns dies. Wenn  
 wir uns von ihnen Viehbesitz und  
 Vermögen erbitten, geben sie uns  
 dies. Wie ist es, dass sie etwas  
 auf diese Weise, Zartušt, mit  
 ihnen tun? [d. h. dass sie es  
 ihnen geben] wie geschieht das  
 ihnen, dass sie sagen: es ist zu  
 uns gekommen. Und Zartušt sag-  
 te: verschieden, Ōhrmazd, spre-

ehen sie über dieses Gedeihen. Der eine sagt: immer nachher bin ich reicher an Herden gewesen, seit ich mit den Dēvs in Befragung stehe. Und ein anderer sagt: immer nachher bin ich schlechter und mehr mit bösem Glück versehen gewesen, seit ich die Dēvs befrage, ganz wie sie bei sich die Existenz von den Dēvs erhalten, d. h. wenn sie durch die Dēvs verschieden existieren, was sie sagen.

Dēnkart ed. Madan  
S. 633 letzte Z. 634.

Aus dem Bahman-Yašt, dessen Kern auf awestische Schriften zurückgeht,<sup>28</sup> können wir deutlich ersehen, dass die Anhänger des Hēšm (Aēšma) als die natürlichen Feinde der iranischen Länder angesehen wurden. Wir wollen zwei in dieser Hinsicht besonders aufschlussreiche Stellen hier wiedergeben:

*dēvān (i) vičart varš i hēšm-  
tōhmak haē kustak i xvarāsān,  
hān i nitom tōhmak u hēšm-  
tōhmak ō ēran šadr dvārēnd.  
ut grift drafš hēnd, siyūv zēn  
harēnd, u varš vičart ō pušt  
dārēnd . . . pat yātūkih andar  
dvārēnd ō ēn ērān dēhām i man  
Ōhrmazd dāt ēyān vas ēiš  
sōčēnd u vināsēnd.*

Die Dēvs mit gelöstem Haar aus dem Geschlecht des Hēšm, dieses niedrigste Geschlecht, aus dem Geschlecht des Hēšm, laufen gegen das Reich von Iran von der Gegend des Chorasan. Sie haben hochgegriffene Banner, tragen schwarze Waffen und das Haar haben sie gelöst bis zu dem Rücken . . . Durch Zauberei stür-

<sup>28</sup> Zum Text ist folgendes zu bemerken: \**goft ēyān*, geschrieben steht: 𐬔𐬀𐬕𐬀𐬎𐬎𐬀, *ēē-ēē* wie 𐬔𐬀𐬕𐬀 — 𐬔𐬀𐬕𐬀; die Lesung *škur-dāt* nach Barr, geschrieben steht: 𐬔𐬀𐬕𐬀𐬎𐬎𐬀; ebenso *zvar-ōs* nach Barr, geschrieben steht: 𐬔𐬀𐬕𐬀𐬎𐬎𐬀; *kufrāšmōdāt*, vgl. Vend. VII, 58, Pehl. Übers. *pas haē kufrāšmōdāt* = *pasča hā frāmā, dāilīm; turāngarīh*, vgl. Vend. Pehl. Übers. Gloss. S. 298.

<sup>29</sup> Siehe West P. T. Part I, Introduction LIII ff. Ich werde noch an anderer Stelle auf die mit dem Bahman-Yašt verknüpften Probleme eingehen.



zen sie hervor in die von mir, Ōhrmazd, geschaffenen Länder von Iran hinein, da sie viele Dinge verbrennen und verderben.

K 20 Fol. 132 r Z. 5 ff.;

Bahman-Yašt II, 24—26.

*hāu i avēsān hēsm-tōhmakān*  
*100-kānak u 1000-kānak u*  
*10000-kānak apāt vartēnd, drafš*  
*nišān u amar spāh i avēsān*  
*dēvān i vičart-vars bē rasēnd o*  
*ēn ērān dēhān i man Ōhrmazd*  
*dāt.*

Diese Hunderte, Tausende und Myriaden aus dem Geschlecht des Hēsm kehren zurück. Banner, Feldzeichen und ein unzählliches Heer von diesen Dēvs mit gelöstem Haar kommen gegen die von mir, Ōhrmazd, geschaffenen Länder von Iran.

K 20 Fol. 137 r Z. 17 ff.;

Bahman-Yašt III, 6.

Die hier vorgefundenen Angaben lassen sich wohl folgendermassen zusammenfassen: Die Anhänger des Aēšma fallen brennend und plündernd über die iranischen Dahyus her, sie werden als Zauberer bezeichnet. Das Besondere ihres Aussehens wird hervorgehoben durch die Feststellung, dass sie »mit gelöstem Haar« daherkommen. (An einer anderen Stelle des Bahman Yašt (III, 34) wird übrigens auch gesagt, dass die Dēvs einen Ledergurt tragen, *avēsān dazūt-kustikān dēvān i vičart-vars*.) Sie führen ein hocherhobenes Banner (*utgrift drafš* = *pradivo.drafšayā*, *uzgraptō drafšayā*) und tragen schwarze Rüstung. (Nach dem Pazend und der neupersischen Version ist auch ihre Kleidung und ihr Banner schwarz. Im Salmāmāh (ed. Vullers II, 785, Z. 3 v. u.) wird unter den Heeresabteilungen, die anlässlich einer Truppenschau vor dem Grosskönig vorbeiziehen, auch eine erwähnt, die ein schwarzes Banner mit einem Wolfseblem führt.) Die schwarze Farbe ist also ebenso wie das besondere Banner ein hervorstechendes Kennzeichen dieser Scharen, die den von Ahura Mazdah geschaffenen iranischen Ländern in wütender Feindschaft gegenüberstehn und somit also auch als Feinde Ahura Mazdahs aufzufassen sind. Dass diese Anhänger des Aēšma mit den Angehörigen der Männerbund-Organisationen identisch sind, daran lässt eine andere Stelle des Bahman-Yašt wohl nicht den mindesten Zweifel bestehen:

*arēšān hēsm-tōhmakūn i \*šētāspik  
hēn i frāz'ānik nām gurg i 2-  
zang u dēv i davūd-kustik pat  
arvand bār 3 kārčūr kunōnd  
ēvak pat spēt-razūr u ēvak pat  
dašt i nišānuk.*

Diese aus dem Geschlecht des Hēsm von dem Šētāsp gehörigen, weiten Heerschaar dessen Namen »der zweiflüssige Wolf« und »der ledergegürtelte Dēv« sind, liefern am Arvand-Ufer dreimal die Schlacht, einmal im Weisswalde und einmal in der Nišān-Ebene.

K 20 Fol. 139 r Z. 1 ff.;

Bahman-Yašt III, 21.

Wir wissen ja bereits, dass der Ausdruck »der zweiflüssige Wolf« eine durchaus übliche Benennung des einzelnen Bundesmitgliedes ist. In dem soeben angeführten Passus ist auch von der Schlacht im Weisswalde die Rede. Dort wurde — nach Yt. 15, 31 f. — der dahyupati Arvasāra von dem König Hausravah besiegt.

Im Bahman-Yašt (III, 9) wird aber noch von einer anderen Schlacht im Weisswalde berichtet:

*u dilikar kā tō, Spitāmān Zar-  
tušt, dēn patiγraft u ham-  
pursāh i tō Vištāsp-kāh, u  
Arjāsp i hēsm-vikūt pat kūrētār  
i dēn pat ham-kōzšišnih i pat  
spēt-razūr.*

Und die zweite (Schlacht), wenn, Spitāmān Zartušt, der König Vištāsp deine Religion und dein Befragen angenommen hat und mit Arjāsp, die Ausgeburd des Hēsm, in Zweikampf im Weisswalde die Religionskampf zu bestehen hat.

K 20 Fol. 137 v Z. 7 ff.;

Bahman-Yašt III, 9.

Allen Anschein nach dürfte es diese Schlacht sein, auf die Bahman-Yašt III, 21 hingedeutet wird. *Arjāsp* (aw. *ara-jat-aspa*) erhält Yt. 9, 30 die Bezeichnung *mairya* ist also als der Führer einer bündlerischen Organisation zu betrachten. Dieser Arajataspaspa betet zu Ardvi Sūra und spricht dabei den Wunsch aus, hundert, tausend, zehntausend, ja hunderttausend Arier erschlagen zu können (Yt. 5, 117). Er steht also im Kampf gegen die Arier. Aus dem Bahman Yašt geht deutlich hervor, dass es sich hierbei um die Arier im engeren Sinne des Wortes, d. h. um die Iranier handelt. Arajataspaspa ist der König des Hyaona-Volkes, das — ebenso wie die Turier — stets als ein Erzfeind Irans auftritt. Wenn nun



sowohl der König der Hyaonas wie auch der der Turier Frabrsyan, als Führer der Bundesorganisationen auftreten,<sup>27</sup> und diese Völker in der nationalen Überlieferung immer wieder als die Todfeinde des iranischen Volkes erscheinen, dann müssen wir wohl zwangsläufig zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die Männerbünde zur Zeit Zarathustras von dem iranischen Stamme Zarathustras als etwas Fremdes und Feindliches empfunden wurden. Mit der fortschreitenden Verbreitung der Lehre Zarathustras wurde der Gegensatz womöglich noch verschärft. Denn in der zoroastrischen Gesellschaft waren ganz andere soziologische Prinzipien und Ideale lebendig als diejenigen, die die innere Voraussetzung für das Bestehen der geheimbündlerischen Organisation bildeten oder doch mit Notwendigkeit aus dem Treiben der Bünde resultierten. Wir sind bereits in anderem Zusammenhang zu der Ansicht gelangt, dass in den ältesten zoroastrischen Kreisen Ahura Mazda wahrscheinlich als der himmlische magūpati verehrt wurde.<sup>28</sup> Mit dem Maga aber sind die schamanistischen Ideen und Bräuche untrennbar verknüpft. Es ist vollkommen unmöglich, ja schlechthin undenkbar, dass der Schamane die religiösen und sozialen Ideale einer von bündlerischen Organisationen beherrschten Gesellschaft irgendwie akzeptieren könnte. Das hat seinen Grund schon darin, dass der Schamane keinesfalls das Bundes-Ideal »Bravery« — um einen von Lowie gewählten Ausdruck aufzugreifen — als Ideal und Masstab anerkennen könnte. Ganz anders lagen die Dinge in Gegenden mit dominierender Mithravehrung. Mithra wurde ja seinen entscheidenden Wesenszügen nach als der himmlische dahyupati empfunden,<sup>29</sup> und wir haben bereits die wohlverwogene Vermutung ausgesprochen, dass der dahyupati sehr wohl ein Männerbundführer sein könne, und dass gegebenenfalls »unter *dahyu* die von solchen drugmässigen Sästars beherrschten Gebiete und Mannschaften« zu verstehen seien.<sup>30</sup>

Darum ist Mithra durchaus geeignet, als Gott und Schutzherr derartiger Organisationen aufzutreten. Eben hierdurch aber wird es diesen möglich, Eingang bei den eigentlich »iranischen« Volksstämmen zu finden, — wie wir bereits bei früherer Gelegenheit

<sup>27</sup> Wikander, S. 35.

<sup>28</sup> Siehe S. 264.

<sup>29</sup> Siehe S. 97 ff.

<sup>30</sup> Siehe S. 323.

dargetan haben.<sup>21</sup> Da aber in der nationalen Überlieferung die zoroastrischen Ideale zur dominierenden Kraft wurden, wird den Bünden zwangsläufig eine Stellung zugewiesen, die sie zu hasserfüllten Erbfeinden der zoroastrischen iranischen Gesellschaft stempelt. Und zwar werden sie als äussere Feinde betrachtet. Die von uns angeführten Texte haben jedoch deutlich erwiesen, dass aus ihrer sozialen Machtstellung verdrängte Bünde auch im eigentlichen Iran ein lichtscheues Dasein zu fristen vermochten.

In diesem Abschnitt waren wir bemüht, eine existentielle Verbindung zwischen einer besonderen Ausgestaltung des Hochgottglaubens und einer gewissen Kategorie von Menschen aufzuzeigen, einer Kategorie von Menschen, deren Leben sich zumeist jenseits des von Regel und Ordnung beherrschten Gesellschaftsgefüges abspielt. Wir haben in den Texten vielerlei Hinweise auf solche Schichten und Gruppierungen gefunden, die ausserhalb des sozialen Organismus ein düster-unheimliches Eigenleben führen. Diese Hinweise und das Bild, zu dem sie sich zusammenfügen, berechtigen uns zu der Annahme, dass wir es hier mit mehr oder weniger straff zusammengehaltenen Organisationen zu tun haben, die den finsternen göttlichen Mächten, den Dēven und ihrem Oberhaupt, dem bösen Gott — mag er nun als Ahriman oder Aēšma bezeichnet werden — unter grausigen Zeremonien nüchtern ihre Huldigung darbringen.

Dass es sich hierbei um Bünde handelt, deren Mitglieder ausserhalb der zoroastrischen Gesellschaft standen, dürfte von vornherein ausser Zweifel sein. Die Mitglieder scheinen besonders den Ackerbau und Viehzucht betreibenden Bevölkerungsteilen eine wahre Geissel gewesen zu sein. Schon in dem Zervan gewidmeten Abschnitt sind wir mehreren der hier in Frage stehenden asozialen Kategorien begegnet, von denen es hiess, dass sie dem Wesen der Zeit (Zamān—Zervan) angehörig seien. Aufgezählt wurden dort z. B. *sāstār*, *kavi* und *karapan*, ferner *druvand mar*, *apārān-stêr mar* und *ahrmōk*. Ausserdem sahen wir uns veranlasst, auch mit einer *gað(ōk)*-Kategorie zu rechnen. Sie alle wurden als Feinde des Kasten- und Ständewesens, als *pšāk pityārakān* gekennzeichnet. Von besonderem Interesse ist, dass sie auch als *vaštryōših pityār* charakterisiert werden. Alle diese Kategorien wurden, wie gesagt, in das Wesen des höchsten Gottes einbezogen.

<sup>21</sup> Siehe S. 320.



Aber ihr Symbol, das aschenfarbige Kleid, durch das sie zusammengehalten werden, ist von dem Höchsten Wesen einst dem bösen Gott, Ahriman, übergeben worden, der dadurch für diese Weltperiode zum Vertreter der abgründig-düsteren Wesensseite des Hochgottes gestempelt wurde. Den aufgezählten Gruppen, die den Abschaum der Gesellschaft umfassen, stehen die Vertreter der »guten Religion« — *vîhdên* — gegenüber. Die Religion Ōhrmazds, die »gute Religion«, hat also die Religion Ahrimans, die »böse Religion« — *ay-dên* — zum Widerpart. Wenn wir hier von »Religion« sprechen, müssen wir uns jedoch vor Augen halten, dass *dên* (< *daēna*) eigentlich dem Wortsinn nach »Kultgemeinschaft« bedeutet.<sup>32</sup> Hier tritt also die »gute Kultgemeinschaft« der »bösen Kultgemeinschaft« entgegen. In den Gathas ist zwar von einer »bösen« Daēna insofern nicht die Rede, als sich dort keine dem *ay-dên* genau entsprechende Bezeichnung findet. Es wird dort aber von einer »bösen« Daēna der Gegner Zarathustras gesprochen, für welche die Benennung *duš-daēna* angewandt wird.<sup>33</sup> Auf diese Gegenüberstellung zweier feindlicher Glaubensfronten wird auch dadurch hingedeutet, dass die beiden Zwillinge-Mainyus feststellen, dass ihre *daēnā's* nicht miteinander übereinstimmen.<sup>34</sup> Der Mensch hat demnach die Möglichkeit, sich entweder der guten oder der bösen Kultgemeinschaft anzuschließen. Dass *ay-dên* den alten Namen der letztgenannten wiedergibt, geht daraus hervor, dass sich im Awesta sowohl *aya daēna* wie auch das Kompositum *aya-daēna* vorfindet.<sup>35</sup> Der Gott der bösen Kultgemeinschaft ist Ahriman, der Schutzherr und Führer aller lichtscheuen Elemente der Gesellschaft. Wahrscheinlich kann aber überhaupt der böse Aspekt des Höchsten Wesens als Schutzgottheit für derartige Gemeinschaft in Anspruch genommen werden. Wir sahen ja schon, dass Mithra als Protektor der stierschlachtenden, baomatrunkenden Geheimbünde gelten konnte. Diese geheimbündlerischen Vereinigungen stehen ausserhalb der *aša*-mässigen Gesellschaft. Sie durchbrechen die von der guten Gottheit festgesetzte Ordnung, *aša*, und führen darum mit Recht den Namen *ašmaoya* (*ahmōk*). Dadurch werden sie zu Feinden der festgefügtten Stände- oder Kastenordnung und

<sup>32</sup> Siehe Nyberg, S. 117–120, und S. 484. Anm. 2 zu S. 417.

<sup>33</sup> Air. Wb. Sp. 757.

<sup>34</sup> Vgl. Nyberg, S. 116 f.

<sup>35</sup> Air. Wb. Sp. 48.

werden dementsprechend in den Dēnkart-Texten als *pēšak pityārakōn* gekennzeichnet.

Schon bei der Behandlung des iranischen Materials haben wir auf die analogen Erscheinungen bei den Naturvölkern verwiesen. Hier drängt sich nun aber ein Bedenken auf: Wenn man auch einräumen muss, dass auf iranischem Boden Ahriman ein wirklicher Gott und nicht bloss ein Dämon ist, und dass mithin ein wirklicher — wenn auch böser — Gott in diesen Geheimbünden verehrt wird, — so erscheint es doch zunächst fraglich, ob sich auch in diesem Punkt gleichartige Verhältnisse bei den Naturvölkern an Hand des ethnologischen Materials nachweisen lassen. Der überaus wichtigen Frage nach dem wirklichen Charakter der in den Geheimgesellschaften verehrten Gottheiten haben die auf diesem Gebiet tätigen Forscher leider nur selten eingehende Aufmerksamkeit zugewandt. Immerhin: einiges vermögen wir doch über diese Dinge und Probleme vorzubringen.

In Süd-Nigeria war die geheime Gesellschaft des Ekong, des Kriegsgottes, sehr mächtig. In ihr wurden stets Menschen als Opfer geschlachtet.<sup>66</sup>

Eine andere Gesellschaft mit ähnlichen blutigen Riten war die Ekkpo 'Njawhaw. Die Mächte, denen hier der Kultus gewidmet war, wurden von einer weiblichen Gottheit, Eka Ekkpo, geboren. »Two sons she bore, by her own might alone, Akpan 'Njawhaw, the Firstborn, and Udan, the Second-born».<sup>67</sup> Die Gesellschaft wird darum auch Akpan 'Njawhaw genannt.<sup>68</sup> Das Vermögen der Göttin, aus eigener Macht zu gebären, ist natürlich geeignet, uns an das androgyne Wesen der Hochgötter zu gemahnen. Es ist jedoch hier das einzige Indizium, das allenfalls in diese Richtung deuten könnte.

Bei den Pangwe ist der Sso-Kult wahrscheinlich der älteste aller Kulte. Er ist mit Einweihungszeremonien verbunden und war wohl ursprünglich die religiöse Feier der Männerbund-Organisationen. Im Sso-Kult wird auf allerlei Weise — zumeist mit phallischen Tänzen und Umzügen — der Mond als der Gott der Fruchtbarkeit gefeiert. Dieser Gott des Kraft schwellenden Lebens

<sup>66</sup> Talbot, P. A., *Life in Southern Nigeria*, S. 148 f.

<sup>67</sup> *ib.* S. 187.

<sup>68</sup> *ib.* S. 183.



ist aber auch zugleich der Todesgott. Tod und Leben finden in den zwei Phasen des Mondes ihren Ausdruck. Das wirklich Interessante ist nun aber, dass der Mond hier ganz und gar als die böse Macht des Daseins aufgefasst und als solche zum Gegenstand der Verehrung gemacht wird. Er wird in der Kulthandlung durch ein Hörnertier, eine Schopfantilope dargestellt. Bei den Tänzen — die ausgesprochen phallisch sind — werden gehörnte Masken getragen, die dieses Tier — und dadurch den Mond — sinnbildlich vertreten sollen.<sup>39</sup> Wir haben also hier einen Kult des Mondes als der bösen Macht vor uns. Maskenträger repräsentieren diese Gottesmacht in phallischen Tänzen, die von einer Organisation mit Männerbund-Charakter ausgeführt werden.

Die Bakhimba-Gesellschaft in Mayombe verehrt die Gottheit *Mbumba Luangu*, lokalisiert in der Statuette *Thafu Maluangu*. *Mbumba Luangu* ist der Regenbogen, aber zugleich auch eine Schlange, welch letztere also gleichsam auf der Erde als symbolischer Vertreter der uranischen Gottheit fungiert.<sup>40</sup> Dass dieser Regenbogen-Gott als hohe, himmlische Schicksalsmacht zu erscheinen vermag, ist wohl durch die Tatsache erwiesen, dass die Pygmäen, wie wir sahen, den Regenbogen als ein böses göttliches Wesen auffassen können.<sup>41</sup> Wir sehen also, dass die in den geheimen Gesellschaften verehrte Gottheit ziemlich oft die Züge einer bösen uranischen Macht aufweist, die zugleich auch in einem Tier hier auf Erden konkrete Gestalt annehmen kann. Rein typologisch gesehen, muss hier eine auffallende Übereinstimmung mit Ahriman und seiner Froschgestalt konstatiert werden.

Schliesslich sei auch daran erinnert, dass in der Schilderung der Kleider der Zeit das aschenfarbige Kleid das eigentliche Kleid jener Menschengruppen zu sein scheint, die als Mitglieder der geheimen Bünde in Frage kommen. Man darf vermuten, dass damit die düstere Kleidung gemeint ist, die die Bundesmitglieder tragen. Die hier behandelten Bünde scheinen überhaupt die schwarze Farbe zu ihrem Kennzeichen gewählt zu haben. Schwarz sind Kleidung, Waffen und Banner. Wir verweisen auf die bereits angeführten Stellen.

<sup>39</sup> Tessmann, G., Die Pangwe II, 1913, S. 44—64.

<sup>40</sup> Bittremieux, S. 170 ff.

<sup>41</sup> Siehe S. 30.

Wir fassen zusammen: Der böse Aspekt des Hochgottes wird von verschiedenen, mehr oder minder weit ausserhalb des zoroastri-schen Gesellschaftsrahmens stehenden Gruppierungen verehrt. Diese scheinen in mehr oder weniger straff gehaltenen Organisationen zusammengefasst gewesen zu sein, die man wohl als Geheimbünde bzw. als sozial herabgedrückte Männerbünde bezeichnen muss. In diesen Gesellschaften wird eine Reihe böser Gottheiten verehrt, von denen Ahriman der eigentliche böse Aspekt des Hochgottes ist, während Aēsma gleichsam mehr die soziologische Seite dieses Gottes zum Ausdruck bringt und darum auch — wie Benveniste gezeigt hat — als ein Amahraspand des bösen Gottes betrachtet wird.<sup>12</sup> Aber auch der Hochgott selbst kann unter Umständen von diesen Gesellschaften als Schutzherr in Anspruch genommen werden, denn er ist ja die höchste Schicksalsmacht, die souverän über Gutes und Böses gebietet und alle Gegensätze in sich vereint. Wir sind einem derartigen Vorgang bei Mithra begegnet, und es ist mithin vielleicht möglich, hier Verbindungslinien zwischen den geheimen Gesellschaften und den Mithrasmysterien mit ihren oft grausigen Bräuchen und ihrer Ahriman-Verehrung zu ziehen.

Wir haben zu Beginn dieses Kapitels vier Fragen aufgestellt. Der Gang unserer Untersuchung hat uns inzwischen der Klärung dieser Fragen insofern nähergeführt, als wir jetzt wohl in der Lage sind, auf jede von ihnen eine wenigstens annähernd sichere Antwort erteilen zu können:

Erstens: Die doppelte Wesenheit Mithras findet ihren Ausdruck darin, dass die Gemeinde des Gottes sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin aufspalten und zerteilen kann. Die eine Richtung wird durch Sraoša, die andere durch Aēsma vertreten. (Hier muss jedoch vermerkt werden, dass Aēsma auch als eine Seite Ahrimans angesehen werden kann. Wahrscheinlich gilt in Kreisen, die dieser Auffassung zuneigen, Mithra als Obergott und Ahriman als sein böser Aspekt. Das vielschichtig schillernde Wesen dieser Göttergestalten geht auf diese Weise in ausgesprochenem Synkretismus ineinander über.)

Zweitens: Dass sowohl Mithra wie auch Sraoša als gegen Aēsma kämpfenden Gottheiten auftreten können, hat seinen Grund darin, dass Mithra teils als zugleich gut und böse, teils aber auch

<sup>12</sup> MO XXVI—XXVII 1932—33, S. 211 f.



als ein eindeutig guter Gott erscheinen kann. Sraoša vermag ihn also entweder ganz zu ersetzen, oder als sein guter Aspekt, die Verkörperung der guten Gemeinde, zu gelten.

Drittens: Aēsma repräsentiert unter den Verehrern des Hochgottes die Schar derjenigen, die der finsternen, der bösen und unheimlichen Hälfte seines Wesens ihre Huldigung darbringen.

Viertens: In der zoroastrischen Gemeinde wird Mithra von Sraoša verdrängt, weil das Wesensbild Mithras anscheinend gar zu viel von dem alten hochgöttlichen Schicksalscharakter und dem damit verbundenen bösen Einschlag bewahrt hatte. Seine Verehrung war durch die geheimbündlerischen Organisationen, gegen die Zarathustra kämpfte, kompromittiert worden.

Wir sahen: mannigfach und wechselnd ist die Stellung, die der Hochgott in den Geheimbünden einnehmen kann. Diese Stellung ist ganz davon abhängig, wie sein Wesen jeweils in den geheimen Gesellschaften aufgefasst wird. Hier stehen wir nun wieder vor der entscheidenden Grundfrage, der Frage nach dem Wesen des Hochgottes. Ist er gut oder böse? Oder steht er über beiden Prinzipien, gut und böse in sich vereinend?

Diese Frage ist für die Geschichte des iranischen Gottesbildes immer das kardinale Problem gewesen.

## KAP. VII.

### Das Wesen der iranischen Hochgötter.

#### 1. Der himmlische Gott und der irdische Herrscher.

Der iranische Gott tritt uns als himmlischer Schirmherr des iranischen Grosskönigs entgegen. Zwei Götter insbesondere erheben hier den Anspruch als Beschützer des Königs zu gelten. Der König selbst ist im Grunde als Verkörperung der Gottesmacht aufzufassen. Dass dies ein alter arischer Zug ist, scheint uns aus dem indischen Krönungsritual hervorzugehen, das unseren aus den klassischen Autoren gewonnenen Schlussfolgerungen Stütze und Bestätigung gibt. Wir wollen im folgenden das Verhältnis zwischen Himmelsgott und Herrscher näher betrachten und auch hierin den in dieser Arbeit unternommenen Vergleich zwischen iranischen und afrikanischen Kultformen weiterführen.

Das sakrale Königtum als allgemein anerkannte Institution war ein wesentlicher Grundbestandteil jener Kultur, die einst in Rhodesien ihre Verbreitung gefunden hatte. Von diesem alten an kosmischen Vorstellungen und Mythen orientierten Königtum haben sich nur spärliche Reste erhalten. Will man sich von seinem ursprünglichen Wesensgehalt ein einigermaßen klar umrissenes Bild machen, so muss man an Hand von Mythen, Märcen und Königsriten den Versuch einer Rekonstruktion unternehmen. In seinem Buche »Erythräa« hat Frobenius eine Fülle von Material zusammengetragen, das einem solchen Bemühen zugrunde zu legen wäre. Er hat auch die Probleme gesehen, auf die es dabei im wesentlichen ankommt. Ich möchte hier nur einige bestimmte Grundlinien herausarbeiten, die geeignet sein dürften, den typologischen Vergleich mit dem iranischen Material zu erleichtern. Ich beschränke mich zu diesem Zweck darauf, gewisse einzelne Zusammenhänge aus dem Gesamtkomplex auszusondern und sie



isoliert — unter dem speziellen Gesichtswinkel der in dieser Arbeit behandelten Fragen — ins Auge zu fassen.

Wir wollen zunächst einige Märchen betrachten, die teilweise noch recht deutlich den mythischen Vorstellungskreis ahnen lassen, aus dem sie hervorgegangen sind. Eines dieser Märchen erzählt von einer Zeit, in der kein Regen fiel. Ein davongelaufener Bursche hatte eine Königstochter geheiratet und hütete mit ihr zusammen das Vieh. Als nun der Regen ausblieb und Menschen und Vieh nichts zu trinken hatten, sagte der Bursche zu seiner Gefährtin: »Es ist kein Wasser da, und alle Flüsse sind leer. Ich will es stark regnen lassen.«<sup>1</sup> Der Bursche lässt es nun dadurch regnen, dass er eine Axt hoch in die Luft hält. »Sogleich begannen die Wolken sich zusammenzuziehen. Es begann zu regnen. Es regnete Tag und Nacht. Die Flüsse schwellen an.«<sup>2</sup> Hier sehen wir also einen Jüngling, der mit Hilfe seiner Axt als Regenmacher auftritt und die Königstochter zur Frau hat. In einem andern Märchen wird von einem König (Mambo) berichtet, welcher sagte: »Ich gebe meine Tochter nur dem zur Frau, der das Feuer in seinen Knochen trägt.«<sup>3</sup> Viele junge Männer versuchten vergebens ihr Glück. »Eines Tages war ein grosses Gewitter. Es brannten viele Hütten. Als das Gewitter vorüber war, kam ein Bursche von den Bergen her in die Ebene und in das Gehöft des Mambo. Der Bursche ging zum Mambo und sagte: 'Ich will deine Tochter heiraten'. Der Mambo sagte: 'Kannst du Feuer aus deinen Knochen ziehen?' Der Bursche sagte: 'Sieh hierher!' Der Bursche bog den Arm zusammen. Aus seinen Ellenbogen spritzte das Feuer. Der Bursche sagte: 'Sieh hierher!' Der Bursche bog das Bein. Aus dem Knie spritzte das Feuer. Der Mambo erschrak. Der Mambo sagte: 'Lass es! Ich gebe dir meine Tochter zur Frau.' Der Bursche heiratete die Tochter des Königs.«<sup>4</sup> Es wird dann weiter erzählt, dass eine Zeit grosser Dürre kam. Da sagte der Bursche zu seiner Frau, dass er die Macht habe, es regnen zu lassen. Er gab den Befehl, die Dächer von den Hütten zu nehmen. »Alle Leute folgten dem Gebot. Nur der Machinda, der der Nachfolger des Mambo war ..., folgte dem Gebot nicht. Der Bursche zog das Gewitter

<sup>1</sup> Erythräa, Berlin-Zürich 1931, S. 175 f.

<sup>2</sup> *Ib.*, S. 176.

<sup>3</sup> *Ib.*, S. 177.

<sup>4</sup> *Ib.*, S. 177.

aus Knien und Ellenbogen. Auf allen Seiten blitzte es. Der Regen goss in Massen vom Himmel. Die Hütte des Machinda, der Nachfolger des Mambo war, brannte in Flammen auf. Der Machinda verbrannte mit allen seinen Kindern.<sup>5</sup> Auf die gleiche Weise starben andere Machindas. Der Bursche wurde aus dem Lande gejagt. Als aber wieder eine Zeit grosser Trockenheit hereinbrach, musste ihn der König zurückrufen lassen. Er erklärte sich zur Rückkehr bereit, aber nur unter der Bedingung, dass der Mambo ihm alle Machindas ausliefere. Diese Bedingung wurde erfüllt. Der Bursche liess den Regen vom Himmel herniederströmen. Alle Machindas wurden getötet. »Alle Pflanzen keimten und trugen Früchte. Alle Leute hatten viel zu essen. Der Mambo starb. Der Bursche, der das Feuer in seinen Knochen trug, wurde zum König gemacht.«<sup>6</sup> Damit ist das Märchen aber noch nicht zu Ende. »Es lebte noch eine Frau des vorigen Königs. Diese Frau hatte einen Sohn gehabt, der durch einen Blitz getötet war. Die Frau hatte eine Tochter, die lebte noch und war sehr schön. Die Frau sagte zu ihrer Tochter: 'Der Mambo tötete deinen Bruder. Heirate du den Mambo, dann kannst du ihn töten'. Das Mädchen sagte: 'Ich bin einverstanden'. Die Mutter zeigte dem Mambo ihre Tochter. Der Mambo sah, dass das Mädchen schön war. Der Mambo begehrte das Mädchen. Der Mambo heiratete das Mädchen. In der Nacht nahm das junge Mädchen eine Schnur. Als der Mambo eingeschlafen war, schnürte sie ihm mit der Schnur die Kehle zu. Der König starb. Das Mädchen lief aus der Hütte und zu seiner Mutter. Das Mädchen sagte: 'Der Mambo ist gestorben'. Die Mutter ging mit ihrer Tochter zurück in das Haus des Königs, um seine Leiche zu sehen. Als die Mutter und die Tochter in die Hütte traten, flogen aus Knien und Ellenbogen der Leiche des Königs viele Vögel heraus und zum Himmel empor. Es brach ein Gewitter aus. Der Blitz tötete alle Menschen.«<sup>7</sup>

Hier tritt der Zusammenhang zwischen der Feuernatur des Königs und dem Regenmachen deutlich zutage. Im König ist hier gleichsam eine Inkarnation des Blitzes zu sehen. Darum vermag er — ganz so wie jener Bursche mit der Blitz-Axt — den Regen hervorzurufen. Eben weil der König in einer engen Beziehung zu

<sup>5</sup> Erythräa, S. 177.

<sup>6</sup> *ib.*, S. 178.

<sup>7</sup> *ib.*, S. 178 f.



den beiden Himmelsphänomenen Blitz und Regen steht, ist er der Feuer- und Regenschöpfer.<sup>9</sup> Auf seine Funktion als Feuerspender deutet besonders eindringlich ein alter Brauch hin, dem zufolge es dem König oblag, ein heiliges Staatsfeuer zu entzünden. »Sowie ein neuer König eingesetzt ist, müssen im ganzen Lande alle Feuer und Herdstellen ausgelöscht werden. Die erste Amtshandlung des Königs besteht darin, dass er dann mit dem Drillfeuerzeug ein neues Feuer erzeugt.«<sup>10</sup>

Dass der König als Spender des Regens auftritt, ist eine für Afrika ganz allgemeine und typische Erscheinung.<sup>11</sup> Im Kultus scheint er bisweilen hierbei von einem seiner Söhne vertreten zu werden. »Der amtierende Machinda betet: . . . 'Gott, gib uns gnädigst Regen! Du allein hast alles geschaffen. Wir geben Bier und einen Ochsen. Dies sei Dein' . . . Es wird Bier getrunken und ein schwarzer hornloser Bulle getötet.«<sup>12</sup>

In dem soeben angeführten Märchen wird der König — in dem wir das Feuer des Blitzes verkörpert sahen, — des Nachts von seiner Frau erdrosselt. In diesem Punkt scheint das Märchen den Nachhall eines aitiologischen Mythos in sich bewahrt zu haben, denn in älterer Zeit wurde tatsächlich der König nach bestimmter Zeit ermordet. »Der Auftrag wurde immer in der gleichen Weise ausgeführt. Die Watrosi, die erste, selbständig repräsentierende Gattin des Makoni, dieselbe, die mit ihm gemeinsam in feierlichem Ritual das erste Feuer seiner Würde entzündet hatte, musste ihn in einer Neumondnacht mit einer Schnur aus Fuss-Sehnen des Rindes erdrosseln.«<sup>13</sup>

Was uns in diesem Zusammenhang interessiert, ist nicht der rituale Königsmord, sondern die hier hervortretende Verbindung zwischen König, Mond und Rind.<sup>14</sup> Diese Verknüpfung kommt noch deutlicher in den Bestattungszeremonien zum Ausdruck. Die Leiche des Königs wurde noch in der gleichen Nacht einer vor-

<sup>9</sup> Vgl. Brauer S. 31.

<sup>10</sup> Erythräa, S. 117; Vgl. Brauer S. 67, 74; Roscoe, Banyankole S. 57; Schmid, Congrès de l'Institut International des Langues et des Civilisations africaines, Paris 1931, Comptes Rendus, S. 141 ff.; Africa V S. 290 ff.

<sup>11</sup> Vgl. Schmid S. 133 f.; Africa V S. 303.

<sup>12</sup> Erythräa S. 193.

<sup>13</sup> Ib. S. 134. Siehe ferner S. 221 ff.

<sup>14</sup> Vgl. Schmid S. 146 ff.

läufigen Bestattung zugeführt. »Diese Nacht war unbedingt eine Neumondnacht.«<sup>14</sup> Um den Leichnam wurde »die frische Haut eines Bullen gelegt, der schon seit langem für diesen Zweck mit fast heiliger Sorgfalt gehütet war. Denn der hierfür notwendige Bulle musste eine sehr seltene Eigenschaft aufweisen: Er musste ganz schwarz sein, aber ein bestimmtes weisses Mal auf der Stirne haben.«<sup>15</sup>

»Nach einem Jahre fand bei entsprechendem Neumond der Abschluss der Zeremonien statt.«<sup>16</sup> Der Zusammenhang zwischen König, Mond und Stier kehrt auch in einem Märchen wieder, in welchem erzählt wird, wie ein törichter Junge den Mond holt und dann zum König wird. Er kommt zu den Geistern der gestorbenen Könige, die Mondoro heissen. »Der König der Mondoro sagte: 'So gebt dem Burschen den Mond!' Die Mondoro nahmen den Mond und hingen ihn dem Burschen um den Hals. Die Mondoro führten dem Burschen einen grossen schwarzen Bullen vor und sagten: 'Dieser schwarze Stier wird dir den Weg zeigen. Er wird dich auch führen, wenn du wieder einmal hierher zurückkehren willst.' Der Bursche stieg auf den Stier.«<sup>17</sup> Dass er, der dann zum König wird, später den Rückweg zum Lande der Königsgeister tatsächlich mit Hilfe des schwarzen Stieres anzutreten hat, haben wir schon aus den Bestattungszereemonien erfahren.<sup>18</sup> Der König erhält den Mond als Brustschmuck.<sup>19</sup> Mit dem Mond ist sein Leben und sein Schicksal verknüpft: in einer Neumondnacht geht er seinem Tod entgegen und in einer Neumondnacht findet seine Bestattung ihren Abschluss.<sup>20</sup> Diese »Mondkönige«, wie man sie wohl nennen kann, stammen von Mwuetsi ab, ihrem mythischen Urahn, der mit seinen Gattinnen — Morgen- und Abendstern — alle irdischen Dinge und Geschöpfe erzeugt hat. Mwuetsi — der Mond — ist ein Sohn von Moari — Gott —, und seine Nachkommen sind, wie gesagt, die Mondkönige, die Banya Mwuetsi. Auch

<sup>14</sup> Erythra, S. 194.

<sup>15</sup> Ib. S. 134 f. Über eine ähnliche Bestattung siehe S. 148; Vgl. Brauer S. 35.

<sup>16</sup> Erythra, S. 135.

<sup>17</sup> Ib. S. 171 f.

<sup>18</sup> Vgl. Brauer S. 36.

<sup>19</sup> Vgl. Schmidt S. 147.

<sup>20</sup> Vgl. Brauer S. 54.



Mwuetsi war einst von seinen Kindern erdrosselt worden, weil er krank geworden war. »Am andern Tage blieb der Regen aus. Die Pflanzen vertrockneten. Die Flüsse und Dsivoa (Teiche) wurden trocken. Die Tiere starben. Die Menschen begannen zu sterben. Viel Volk starb. Die Kinder Mwuetsis fragten: 'Was können wir tun?' Die Kinder Mwuetsis sagten: 'Wir wollen die Hakata fragen.' Die Kinder Mwuetsis fragten die Hakata. Die Hakata sagten: 'Der Mambo Mwuetsi ist krank und siecht dahin. Sendet Mwuetsi in den Dsivoa zurück.' Darauf erdrosselten die Kinder Mwuetsis den Mwuetsi und begruben ihn . . . Darauf machten sie einen andern Mann zum Mambo.«<sup>21</sup>

Was sich mit den Königen abspielt, ist also nur die ständige Wiederholung des Schicksals, das in der Urzeit ihrem Stammesvater, dem Mond widerfuhr. Der König, der Sohn des Mondes, der Enkel des Himmels, teilt die Himmelsgaben Feuer und Regen an die Menschen aus. Er selbst aber muss der Schicksalsspur seines Ahnen folgen und mit dem Himmelsstier zu den Geistern seiner Väter heimkehren . . .

Das Bild, das sich uns hier darbietet, kann in einigen Einzelheiten vervollständigt werden durch Züge aus dem Königsritual und den Königsnamen der Schilluk. Dort finden wir z. B. die Vorschrift, das die Krönung nur am Tage des Vollmonds stattfinden darf. Ihr gehen Zeremonien voran, bei denen der Herrscher auf einem jungen schwarzen Ochsen reitet. Vor der Krönung gibt der König zahlreiche Geschenke und nimmt selbst kleine Gaben entgegen.<sup>22</sup> »Jeder König trägt folgende Titel: *Kwa* = Ahne, *Kayo* = Erstgeborener des Jwok, *Nya-Jwok* = Kind Gottes, *Kittokwan* = Abglanz des Ahnen, *rad labo* = Herr der Erde, *Kun Jwok* = Letztgeborener des Jwok, *ret* = König, *mal* = oben-Erhabener, *met en* = Süßigkeit, *dano* = Mensch schlechthin, *wo* = Vater, *pôlo* = Wolke.«<sup>23</sup>

Der König ist der Hohepriester des Landes. »Nur der König besitzt die Macht, Opfer zu erlauben oder zu verweigern. Nach dem Schillukglauben hat die Verweigerung eines Opfers Regenlosigkeit zur Folge. Unglück und Hungersnot kommen in das

<sup>21</sup> Erythräa, S. 240; die Hakata sind die Wärfel.

<sup>22</sup> Hofmayr, Die Schilluk S. 147; 148.

<sup>23</sup> Ib. S. 150. Unter den Igbo in Nigeria wird dagegen der König »der Himmel« genannt, Africa VIII S. 349.

Land, dessen Schicksal also in den Händen des Königs liegt. Die bedeutendsten Opfer werden vom König anlässlich zweier wichtiger Gelegenheiten dargebracht: Regen und Krieg. Bleibt längere Zeit der Regen aus, so erfolgt eine Missernte, und eine furchtbare Hungersnot ist die Folge. Der König hat angeblich die Macht, dem Lande den erwünschten Regen zu verschaffen. Das Opfer als Bitte um reichlichen Regen ist eine der wichtigsten Regierungshandlungen des Königs.<sup>28</sup> »Kein Schillukkönig stirbt eines natürlichen Todes . . . Ist der König krank, sagen sie, so wird auch das Land in Mitleidenschaft gezogen. Unheil, Krieg etc. würden hereinbrechen, darum muss ein schwacher Herrscher aus dem Wege geschaffen werden.«<sup>29</sup>

Aus alledem geht völlig klar hervor, dass der König als Sohn des Höchsten Wesens, des Himmelsgottes Jwok betrachtet wird. Eben weil er der Sohn des Himmels ist, hat die von ihm ausgeübte Herrschaft kosmischen Charakter: er ist der Herr der Erde. Dass er auch »Wolke« genannt wird, erklärt sich natürlich ebenfalls aus seiner Verbundenheit mit dem Himmel und insbesondere aus der Macht, die ihm über den Regen gegeben ist. Das ganze Wohlergehen des Landes ist letzten Endes von seiner Person abhängig und untrennbar mit seinem persönlichen Befinden verknüpft. Wenn er selbst schwach und kränklich ist, so bedeutet das für das Land äusserste Gefahr. Darum muss er aus dem Wege geräumt werden, sobald es sich zeigt, dass er krank oder altersschwach ist. Ein Zug im Königsritual — das Reiten auf dem schwarzen Ochsen — lässt uns verstehen, warum in dem rhodesischen Märchen der Bursehe mit dem Mond — der zukünftige König — auf einem schwarzen Bullen reitet. Dieser mythische Zug hat anscheinend, wie so vieles hier, einen rituellen Hintergrund.

Nachdem wir sahen, in welcher ausgeprägter Weise in Nord-Rhodesien der König als Spender des Regens hervortrat, und nachdem wir ihn in der gleichen Funktion auch bei den Schilluk — wie überhaupt in Afrika — antrafen,<sup>30</sup> kehren wir nun den Blick wieder nach Iran, um zunächst auch dort dem König als Regenspender unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden und überhaupt die Frage nach dem Wesen seiner sakralen Funktionen zu stellen.

<sup>28</sup> Hofmayr, S. 152.

<sup>29</sup> *ib.* S. 178.

<sup>30</sup> Siehe z. B. Bräuer S. 31 ff.; Schmidt S. 135 L.



Wir wollen zunächst einen interessanten Abschnitt aus al-Birūnī zur Kenntnis nehmen, in welchem eine Trockenzeit während der Regierung des Königs Pērōz geschildert wird. Al-Birūnī sagt <sup>27</sup>:

»Während der Zeit des Pērōz wurde der Regen zurückgehalten ... Pērōz begab sich zu dem berühmten Feuer-Tempel in Ādur Z'arrā in Fārs und sagte Gebete und prosternierte und bat Gott, dieses von den Leuten der Welt zu entfernen. Dann ging er zum Feueraltar hinauf ... und er wandte sich dem Feuer zu und liess seine Hände und seine Arme rund um die Flamme einen Kreis bilden und presste sie dreimal an seine Brust, wie ein Freund mit einem Freund tut, wenn er ihn begrüsst. Die Flamme erreichte seinen Bart, aber er wurde nicht versengt. Dann sagte Pērōz: O, mein Gott, dein Name sei gesegnet! Wenn der Regen meinetwegen zurückgehalten wird und wegen eines Fehlers von meiner Seite, so offenbare es mir, damit ich mich selbst entferne, und wenn es ein anderer ist, so tue ihn weg! Und offenbare mir und den Leuten der Welt diese Sache und sei freigebig gegen sie mit dem Regen ... Und als er bis zu dem Ort, wo heutzutage das Dorf Kām-Pērōz in Fārs ist, kam ... ging eine Wolke auf und brachte so viel Regen wie man nie gesehen hatte.»

Pērōz wird hier ganz als Regenspender geschildert. Eine Trockenzeit ist eingetreten und der König begibt sich daraufhin zum Feuertempel, um von Gott neuen Regen zu erbitten. Die Rolle des iranischen Königs als Bringer des Regens tritt auch noch an einer anderen Stelle bei al-Birūnī hervor, wo es von Yam heisst: »Es war ein Zurückhalten des Regens von Ērānsāhr während einer langen Zeit, aber als Jamšēd sich auf den Thron gesetzt hatte, erhielten sie reichlichen Regen.«<sup>28</sup>

Auch in einem Dēnkart-Text tritt der König als Mehrer des Regens auf. Es werden dort mehrere Kategorien von »Feinden des Regens (*vārān pityārak*)« aufgezählt. Hierzu gehören u. a. die Dēvs, Zauberer, Hexen und der »böslugige« Mairya (*dēvān u yātākān u parikān* ... u mar i dāšcašn). Ihnen werden gewisse »Mehrer des Regens« (*vārān afzāyēnītār*) gegenübergestellt, u. a. das Feuer,

<sup>27</sup> Chronologie, S. 22 A 1, Übers. S. 213.

<sup>28</sup> Chronologie, S. 22 A; Übers. S. 203.

der gute Mann mit dem »guten Auge«, und »das gerechte Weib«.

Der Text fährt dann folgendermassen fort:

- sūt i hač fražām vārān amara-*  
*kānīk* Der Nutzen des zur Endzeit statt-  
*hač dātār dahišn,* findenden(?)  
Regens ist unschätzbar infolge  
der Schöpfung(sbestimmung)  
des Schöpfers,  
*u-ē ziyān evāčik hač ēvgat* und sein Schaden ist ausschliess-  
*\*gumēčišnīh;* lich infolge der Vermischung  
des Widersachers;  
*u amarakānīk sūt i hač vārān* und der Mehrer des vom Regen  
*afzāyēnītār* kommenden, unschätzbaren  
Nutzens  
<u> *hān i evāčik ziyān vizā-*  
*rēnītār; dahyupat mart pat* und Entkräftiger jenes aus-  
*huframānīh* schliesslichen Schadens ist der  
*dahyupat*, der Mann, der durch  
die Kraft des guten Befehls  
und des Rechtes der überlegenere  
ist;  
*u evāčik ziyān i hač vārān* und der Mehrer des vom Regen  
*afzāyēnītār* kommenden ausschliesslichen  
Schadens  
*u hān amarakānīk sūt kōstār;* und Verminderer jenes unschätz-  
baren Nutzens  
*sāstār mar pat dušframān(ih)* ist der *sāstār*, der *mairya*, der  
*u adāt(ih) vēs,* durch üblen Befehl und Un-  
gesetzmässigkeit mehr vermag.  
Unter den Regenspendern ist der  
*vārān-kartārān dahyupat sūto-*  
*maud vārān-kartārīh ōz af-* *dahyupat* Mehrer der Kraft, die  
*zāyēnītār,* den nutzbringenden Regen be-  
wirkt,  
*vārān pītyārak dēvān zōr i pat* (und) Minderer der dem Regen  
*vārān-pītyārakīh narfsēnītār,* feindlichen Gewalt der dem Re-  
gen feindlichen Dēvs.

Dēnkart ed. Madan S. 109.  
Z. 4 ff.<sup>29a</sup>

<sup>29a</sup> Barr stellt *evāčik* zu *evāč* »nur« (vgl. Tphl. *evay* »allein«). Ich hatte es zu *evāč* »Wort« gestellt. Barr hebt hervor, dass *fražām* und *dahišn* gewissermassen als Gegensätze aufzufassen sind.



Wir sehen also hier in scharfer Pointierung den Gegensatz zwischen dem guten, regenfördernden Herrscher, *dahyupati*, und dem bösen regenfeindlichen Tyrannen, *sāstar* dargestellt. Der letztere wird interessanterweise ausdrücklich als *mairya* bezeichnet, scheint also mit dem gelegentlich unter gleicher Bezeichnung auftretenden Mitglied der geheimen Männerbünde identisch zu sein. Der *dahyupati* erhöht die Wirkungskraft der »Regenmacher« und schwächt den Einfluss der »Regenfeinde« ab. Auch im Bundahišn finden wir eine Angabe über den König als Regenspender:

*dītkar Frāsyāp āmat, \*kē Ērān kaθr apāc dāst, tāk Ōzōš i Tohmāspān mat, Frāsyāp spōxt, vārūn kart i-šān nōk vārūnih xʾnēnd.*  
Bd. Fol. 108 a Z. 3 ff.; A. 212.

Sehr charakteristisch ist bei al-Bīrūnī die Szene wie Pērōz das heilige Feuer umarmt, ohne dass ihm ein Schaden geschieht. Die Erklärung liegt nahe bei der Hand: das Feuer vermag dem König nichts anzuhaben, denn dieser ist selbst Feuer. Eine Verbindung zwischen dem König und dem Feuer ist auch anderweitig hinreichend bezeugt. So wissen wir, dass die sassanidischen Könige die Oberpriester des Feuertempels in Ištahr waren.<sup>28</sup> Wir können also zunächst einmal feststellen, dass der iranische König im Feuertempel als Priester amtierte und dass er dort den obersten Gott um Regen bitten musste. Wir wollen nun einen Schritt weitergehen. Im Bundahišn (Fol. 64 a Z. 5 ff. A. 124) wird eine Erzählung über das heilige Feuer mitgeteilt. Wir wollen es hier unterlassen auf die verwickelte Frage der verschiedenen Feuer und der dazugehörigen Tempel einzugehen.<sup>29</sup> Was an dieser Erzählung von Belang ist, kann folgendermassen zusammengefasst werden: Der mythische Stier Sarsök steht mit dem heiligen Feuer in Verbindung. Der — ebenfalls mythische — Urkönig Yam bereitet diesem Feuer eine Stätte auf einem Berg in Chwārizm. Er also ist der mythische Stifter eines dortigen Feuertempels. Er rettet dieses Feuer vor dem Usurpator Azi Dahāka. König Vištāspa gibt später diesem Feuer-Heiligtum einen neuen endgültigen Platz. Wir sehen

<sup>28</sup> Siehe Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* S. 159 ff.

<sup>29</sup> Materialsammlungen bei Hoffmann, *Auszüge*, S. 281 ff.; Pavry-Festschrift, S. 373 ff.

hier immer wieder die nahe Verbindung, in welcher der Herrscher und das heilige Feuer zu einander stehen.

Es lohnt sich auch, der Verknüpfung zwischen König und Stier ein wenig nachzugehen. Wikander hat darauf hingewiesen, dass im südwestlichen Iran zwei Könige den Namen *gōcītr* führten.<sup>21</sup> Wir werden da sofort an das awestische Epitheton *gaočītra* erinnert, dem wir bereits in Verbindung mit dem Mond begegnet sind. Wikander weist ferner darauf hin, dass Feridūn eine stierköpfige Keule, *gurz i gāvsār*, trägt.<sup>22</sup> Feridūn ist aber auch noch in anderer Weise mit dem Stier verknüpft. Wir lesen bei al-Bīrūnī<sup>23</sup>: »Und an diesem Tage geschah die Entwöhnung Feridūns. Es war der erste Tag, wo er auf dem Stiere ritt in der Nacht, in der der Stier, der den Wagen des Mondes zieht, sich zeigt. Und dieser ist ein Stier aus Licht mit zwei goldenen Hörnern und Silberfüssen, der sich eine Stunde zeigt und dann verschwindet.« Hier wird also geschildert, wie Feridūn einst auf dem weissen Stier ritt. Auch Feridūn ist ein mythischer König, eine Gestalt etwa von der Art und Bedeutung des Yima.<sup>24</sup> Die iranischen Könige, die ihren Ursprung auf Feridūn zurückführen, stehen also durch ihn in Beziehung zu dem mythischen Stier.

Wir wollen nun den Zusammenhang zwischen Stier und Mond etwas eingehender ins Auge fassen. Hier verdient vor allem das Mond-Epitheton *gaočītra* besondere Beachtung. Eine Stelle in der Pehlevi-Übersetzung des Māhyašt lautet:

<i>namāc ō mäh i gōspand tōhmak</i>	Verehrung dem Mond mit dem
<i>kū gōspand tōhmakih et kū</i>	Viehsamen. Viehsamentum be-
<i>vahuman u mäh u *gōšurūn</i>	steht darin, dass Vahuman und
<i>har 3 gōspand tōhmak hēnd,</i>	Mäh und Gōšurūn, alle drei, Be-
<i>hūn i haē vahuman mēnāk a-</i>	sitzer des Viehsamens sind. Der
<i>renāk ayrīstār u haē vahuman</i>	von dem himmlischen Vahuman
<i>bē mäh tāšēt estēt pat rēnākih</i>	ist nicht-sehend und nicht-grei-
<i>u ayrīstārih. u haē mäh bē</i>	fend. Und von Vahuman ist der
<i>*gōšurūn tāšēt estēt pat rēnākih</i>	Mond geschaffen, sehend aber

<sup>21</sup> Wikander, S. 105.

<sup>22</sup> *ib.* S. 105.

<sup>23</sup> Chronologie, S. 223; Übers. S. 212 f.

<sup>24</sup> Siehe Christensen, Les types du premier homme et du premier roi. II. Jm.



*u griftürîh. u hamâk ên dâm  
u dahîšn râdenîšn pat gôspand  
tôhmakîh. u x<sup>er</sup>arr î gâvân u  
tôhmak (i) gôspandân mâh-pâyak  
êstêl.*

nicht greifend. Und von dem Mond ist Gôsurun geschaffen, sehend und greifend. Und das Besorgen dieser ganzer Schöpfung ist in dem Viehsamen. Und der Glanz des Grossviehes und der Same des Viehes haben seinen Aufenthalt im Monde.

Et. Ir, II S. 292 § 1.

Zand i Khürtak Avistâk S. 29.

Dieser Text sei mit einem Abschnitt aus dem Bundahišn verglichen:

*pančom artîk gâv î êv-dât  
kart. êyon frâc eîtart urvar  
êîhrîh rûd hač hân handâm î  
gâv 55 sartak yûrtâk u 12 sartak  
urvar (i) bêsaz hač samîk vazêit  
hênd. u-kân rôšnîh u zôr î  
andar tôhm (i) gâv bût ô mâh  
apaspârt. hân tôhm pat rôšnîh  
î mâh \*hê pâit pat hamâk  
gônakîhâ hê virâst gyân andar  
(tan) kart. hač ânôd yuzt-e gâv  
evak nar u evak mâtak. pas  
(hač) har sartak-e 3 êyon 272  
sartak pat samîk . . . frâc pâitâk  
bût hênd.*

Fünftens machte den Kampf das allein geschaffene Rind. Als es hinschied, sind, weil es den Samen der Pflanzen in sich barg, von jenen Gliedern des Rindes 55 Arten Getreide und 12 Arten Heil-Pflanzen aus der Erde ersprossen. Und das Licht und die Kraft, die in dem Samen des Rindes waren, wurden dem Monde überliefert. Dieser Same wurde im Lichte des Mondes geläutert, nach den Arten zubereitet, die Seele wurde in dem Körper geschaffen. Von dort (kam) ein Rinderpaar, ein Männchen und ein Weibchen. Von jeder Art (kamen) 3, da auf Erden 272 Arten entstanden sind.

Bd. Föl. 36 a Z. 1 ff.; A 68.<sup>42</sup>

Alle Arten von Getreide und heilsamen Pflanzen auf der Erde stammen also von dem Urstier her, dessen Samen im Mond auf-

<sup>42</sup> Ähnliches wird erzählt Bd. Föl. 48 b. Z. 8 ff.; A 93. Der Text des grossen Bd. ist mit den anderen Bd.-Texten von Barr verglichen.

bewahrt und geläutert wird. Wir haben aber bereits gesehen, dass auch zwischen dem Mond selbst und den Gewächsen der Erde eine unmittelbare Beziehung angenommen wurde.<sup>28</sup> Die mythologischen Spekulationen über Mond und Stier sollen anscheinend dazu dienen, jenes Verhältnis zu illustrieren und näher zu erklären. Der Stier ist jedenfalls auch in diesem Mythos ein Tier, das mit dem Mond in nahen Zusammenhang gebracht wird. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, nach Grund und Ursache dieser Verknüpfung zu suchen. Allenfalls können wir auf die bekannte mythische Symbolik hinweisen, die die zwei Hörner des Mondes in den Hörnern des Stieres wiederfindet. Diese symbolische Betrachtungsweise hat auch in der Bauweise der iranischen Tempel ihren Ausdruck gefunden. Bei Qazwīn finden wir nämlich die folgenden Angaben über Karkūjah:

»Karkūjah. Alte Stadt in Sağistān, in der sich zwei grosse Tempel befinden, von denen man behauptet, dass sie aus der Zeit des starken Rustam stammen. Auf der Spitze der beiden Tempel sind zwei Hörner so zueinander gebeugt, dass sie zwei Hörnern eines Stiers gleichen. Es ist sehr merkwürdig, dass sie sich seit Rustams Zeit bis in die unsrige erhalten haben. Unter den beiden Kuppeln ist ein Feuerhaus.«<sup>29</sup>

Auch auf dem Feuertempel in Sīz in Adarbaigān waren derartige Mondhörner zu sehen. Jāqūt berichtet darüber: »Und dort ist ein Feuertempel, der bei ihnen gewaltiges Ansehen hat. Davon werden die Feuer der Magier vom Osten bis zum Westen entzündet. Und auf der Spitze seiner Kuppel ist eine Mondsichel aus Silber, die der Talisman ist.«<sup>30</sup> In diesem Zusammenhang sei auch daran erinnert, dass sich — wie wir bereits erwähnt haben — in Balch ein dem Mond geweihter Tempel befand.<sup>31</sup> Zum Kultus gehörte es, dass in den Feuertempeln weisse Stiere geopfert wurden, — eine Tatsache, die von einer armenischen Angabe bestätigt wird.<sup>32</sup> Aus all diesen Umständen kann man wohl zur Genüge ersehen, wie sehr eine bedeutende Rolle das Mond-Stier-Symbol im Leben der iranischen Hirtenvölker gespielt hat.

<sup>28</sup> Siehe S. 177 f.

<sup>29</sup> al-Qazwīnī, *Kosmographie* II, S. 137.

<sup>30</sup> *Geographisches Wörterbuch* III, 702 Z. 2.

<sup>31</sup> Siehe S. 185.

<sup>32</sup> Langlois II, 187 (Eliensis Kap. III).



Wir stehen nun vor der gewichtigen Frage, ob die starke und unmittelbare Wesensverbundenheit des irdischen Herrschers mit dem himmlischen Gott, die wir in der ostafrikanischen Hirtenkultur antrafen und die dort der gesamten Königsideologie die entscheidende Prägung gab, uns auch auf altiranischem Boden entgegentritt. Zur Klärung dieser Frage möchte ich zunächst auf die Ausführungen verweisen, die ich über die Stellung der iranischen Könige im Verhältnis zu Mithra und Ahura Mazda in den entsprechenden Abschnitten dieser Arbeit gemacht habe. Ausser den Angaben, auf die sich jene Darlegungen stützen, finden wir in den Quellen aber auch noch andere Mitteilungen, die im allgemeinen durchaus geeignet sind, uns eine bejahende Antwort auf die soeben gestellte Frage nahezu legen. Auch der iranische Herrscher zeigt ausgeprägt göttlichen Wesenscharakter.

Eine Stelle im Yasna sagt:

*xšadram nafoδram naīryō.sayham*    Den Herrschaftsenkel, Naryasaha,  
*yazatəm yazamaide.*                      den Yazata, verehren wir.

Yasna 17, 11.

Die Pehlevi-Übersetzung gibt hier:

*xʾatōi-ē nāf nēryōsang*                      Die Königsfamilie, Nēryōsang,  
*yazat yazēm.*                                      den Gott, verehren wir.

Pehl. Yasna ed. Spiegel

S. 98, 68.

Nēryōsang wird also hier als die Königsfamilie bezeichnet, wobei jedoch hervorzuheben ist, dass die konkrete Bedeutung des Wortes *nāf* 'Nabel' ist. Nach einer eigenartigen — keineswegs nur bei Naturvölkern vorkommenden — Auffassung, konzentriert sich das Leben des Königs in dessen Nabel. Man denkt sich die Seele mit der Plazenta verbunden. Ein bekanntes und besonders bezeichnendes Beispiel hierfür finden wir bei den Baganda. In einer an Blackman gerichteten Mitteilung berichtet Roseoe darüber folgende Fakten, durch die sowohl seine eigenen früheren wie auch die von Seligman und Murray gemachten Angaben ergänzt werden: 'The navel cord played an important part in the cult of dead kings in Uganda. At birth the placenta was supposed to be a second child

with its own spirit and was called the twin (*Mulongo*) of the child. The navel cord linked the living and the dead child; as, however, there was no jawbone with the placenta, and it was essential to have some part to which the ghost of the dead twin could attach itself, the stump of cord was retired when it fell from the child. The mother of a prince zealously guarded this, and when her son was elected king she handed it over to the authorities, who wrapped it in bark cloth and decorated it and passed it on to the important chief *Kimbugwe* who ranked next to the Prime Minister of the land. During the king's life this chief carried the twin (i.e. the cord) at each new moon and presented it to the king who held it for a few minutes and handed it back to the chief to return it to the temple near by.<sup>41</sup> »After the twin had been taken to the king, it had to be exposed in the doorway of the temple for the moon to shine upon it.»<sup>42</sup>

When the king died his jawbone was removed and his ghost attached itself to the bone, which along with the umbilical cord, was placed in a temple specially built for its reception. . . . The two formed together the complete deity. If either was missing, the deity was imperfect.<sup>43</sup>

Blackman hat darauf hingewiesen, dass in der Geburtsszene in Der al-Bahri eine weibliche Gottheit auf ihrem Haupt ein Ding trägt, das sichtlich als etwas Ähnliches wie der *Mulongo* des Ugandakönigs zu betrachten ist. Er hält es auch für sehr wahrscheinlich, dass Unas in einem Pyramidentext aufgefordert wird, »zu begrüßen das, in dem die Nabelschnur des Osiris ist« (= *ur lmj šp; wstr.*). Des weiteren hat er auf einen Passus im Totenbuch aufmerksam gemacht, in welchem erzählt wird, wie Horus die Nabelschnur (*hp*) seines Vaters Osiris sucht. Blackman hat selbst die Ähnlichkeit mit den Verhältnissen in Uganda ausdrücklich hervorgehoben: »The very fact that Horus went to look for the umbilical cord of his father proves both that it was preserved, and that great importance was attached to it. Why this was so is explained by the belief of the Baganda . . . that if the umbilical cord-stump was wanting the deity was imperfect;

<sup>41</sup> JEA 1916, S. 200.

<sup>42</sup> Roscoe, *The Baganda*, S. 236.

<sup>43</sup> JEA 1916, S. 200.



hence the determination of Horus to recover the missing relic.»<sup>42</sup> Horus findet die Nabelschnur und diese wird in Herakleopolis begraben. Blackman hat ferner gezeigt, dass es ausser dem von Sethe angeführten Beispiel eines »Wächters der Plazenta des Königs« (= *irj ḥ nj sūt*) auch einige Stellen gibt, die von den Priestern der Plazenta des Königs handeln. Besonders interessant und aufschlussreich ist aber der Umstand, dass der Name des Mondgottes Chonsu (*ḥnsw*) auf eine Weise geschrieben wird, die es zulässt ihn gleichzeitig als *ḥ nsw* (= die Plazenta des Königs) zu lesen. Blackman will diesen Gott als die Plazenta — und somit als den Zwilling — des Königs erklären: »Moreover he is, as it were, the representative of all royal placentas».<sup>43</sup> Er ist also gleichsam das Bindeglied, durch das die königliche Dynastie zu einer ewigen Einheit zusammengefasst wird. Aber warum ist er der Mondgott? Blackman weist zur Erklärung dieses Zusammenhangs auf die bedeutende Rolle hin, die der Mond für die Plazenta des Baganda-Königs spielt.<sup>44</sup> Für uns dürfte — nach all dem, was hier über das Verhältnis des Königs zum Monde gesagt wurde — sicherlich nichts Befremdliches mehr in der Tatsache liegen, dass auch die Plazenta des Königs mit dem Mond in Verbindung gesetzt wird.

Was übrigens die Vorstellung von der Plazenta als »external soul« betrifft, so liesse sich dafür eine Menge von Beispielen anführen.<sup>45</sup>

Über die Verbindung Nēryōsangs mit den »kayanischen« Königen erfahren wir im Bundahišn folgendes:

*yazat Nēryōsang patgāk i yazdān  
kū bē hamāk paytām avē frīstēt.  
apāk avēšān kayān-vīvān pat ha-  
diyārīh [i] dātārīh i andar gīteh  
einārt ēstēt. tōhmak i kayān rād  
gōpēt kū hūn bē afzāyēnēt ēyēn  
gōpēt kū avē i tōhmak i kayān  
hač patvand (i) bayān xʿānēt.*

Der Gott Nēryōsang ist der Bote der Götter d. h. jede Botschaft sendet er. Er ist dazu eingestellt, den kayanischen Helden in dieser Welt Hilfe zu leisten. Über die Familie der Kayanier heisst es: diese lässt er zunehmen, wie es heisst: diese Familie der Kaya-

<sup>42</sup> JEA 1916, S. 265.

<sup>43</sup> *ib.* S. 248.

<sup>44</sup> *ib.* S. 249.

<sup>45</sup> Frazer, *The golden Bough*, I, S. 182. Vgl. auch Bräuer S. 23.

*nēryōsang frēh-dātārīh ī gōhān  
kū pat hadīgārīh ī avē ī hūn  
kayān-vārān frēh-dātārīh ī rā-  
dētārīh ī avē gōhān kart.*

nier wird nach der Sippe der Götter (*bayān*) genannt. Neryōsang hat zur Aufgabe die Förderung dieser Welt d. h. durch sein Helfen der kayanischen Helden ist die Förderung und Fürsorge dieser Welt zustande gekommen.

Bd. Fol. 90 b Z. 8 ff.; A 177.

Das Geschlecht der Kayanier — d. h. das Geschlecht der Könige — stammt von der »Sippe der Götter« ab. Die Familie der Könige heisst Nēryōsang. Er ist der Bote der Götter. Eben darum ist Nēryōsang der Nabel der Könige. Er ist das — ganz naturalistisch-real gedachte — Bindeglied, dass die einzelnen Mitglieder der königlichen Sippe zu einer Einheit verknüpft, die selbst wieder mit der Welt der Götter verbunden ist. Der einzelne Herrscher ist nur ein Glied in einem grösseren Zusammenhang. Er ist die individuelle Manifestation der göttlichen Macht. In dieser unmittelbaren Verbundenheit mit dem Göttlichen liegt der Schwerpunkt seiner Geltung und seiner Macht. Ich darf bemerken, dass diese Deutung sich in überraschender Weise mit Nybergs Varəθrayna-Analyse berührt, was sicherlich für die Richtigkeit der hier dargelegten Auffassung spricht.<sup>48</sup>

*Nairyō, sayha* (*Nēryōsang*) ist nun aber anscheinend zugleich auch ein Name des göttlichen Feuers, denn Y. 17 kommt *Nairyō, sayha* unter den dort aufgezählten Bezeichnungen für die verschiedenen Feuer vor.<sup>49</sup> Ferner sei bemerkt, dass die altindische Entsprechung *Narāśansa* ein Name des Agni ist.<sup>50</sup> Nēryōsang ist also selbst das göttliche Feuer, und da — wie wir sahen — Nēryōsang als Wesens-Inbegriff der iranischen Könige aufzufassen ist, so müssen wir dementsprechend auch im iranischen Herrscher selbst eine Manifestation des göttlichen Feuers erblicken. Wir erinnern uns hier der eindrucksvollen Szene, in der Pērōz, um Regen bittend, das heilige Feuer in seine Arme schliesst. Schon dieser aufschlussreiche Bericht zeigte uns ja deutlich die äusserst enge Beziehung zwischen dem Herrscher und dem göttlichen Feuer.<sup>51</sup> Wir wiesen

<sup>48</sup> Siehe Nyberg, S. 69 ff.

<sup>49</sup> Vgl. Gray, ARW III, S. 45; Ohlberg, ZDMG 54, S. 49.

<sup>50</sup> Siehe S. 339.



in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die iranischen Könige als Feuerpriester amtierten konnten. — Wenn wir nun nach Art und Natur dieses von den Königen gehüteten Feuers fragen, so gibt uns darauf eigentlich schon das Awesta eine durchaus eindeutige Antwort. Dort begegnet uns das Feuer als *Ātar*, der — wie wir zeigten — als der vom Himmel herabgeschleuderte Blitz gedacht wird und ein Sohn des Himmelsgottes *Ahura Mazda* ist.<sup>1</sup> Jenes Feuer, das im Tempel aufbewahrt wird, ist also die vom Himmelsgott zur Erde herniedergesandte Blitzesflamme. Entsprechende Angaben finden wir übrigens auch bei den klassischen und byzantinischen Autoren, aus denen wir hier drei Belegstellen anführen wollen.

«Feruntque, si iustum est credi, etiam ignem caelitus lapsum apud se sempiternis foculis custodiri, cuius portionem exiguam ut faustam praeisse quondam Asiaticis regibus dicunt. huius originis apud veteres numerus erat exilis eiusque ministeriis Persicae potestates in faciendis rebus divinis solemniter utebantur.

Ammianus Marcellinus XXIII,  
6, 34—35.

Χοσρόης ἀναχὴ ἦν Περσῶν ἐν χρόνους Ἡρακλείου  
 Τοῖς ἀνακτόροις τοῖς αὐτοῦ τοῖς περὶ τὴν Περσίδα  
 Ἐν τοῖς ὁράτοις οὐρανὸν ἔχων τεχνιτευθέντα,  
 Ἐξ οὗ βρονταὶ καὶ κεραυνοὶ μηχανητοὶ καὶ ὀμβροί,  
 Ἐκταυρωμένων πρέσβειν, ἐρρήγγυντο πρὸς θάλαμους.  
 Ἐπεὶ δὲ χρόνους πολέμων Ἡράκλειος τοῖς Πέρσας·  
 Σκάπτειν Περσίδα σύμπασαν καὶ πυρπολῶν καὶ κτείνων,  
 Καὶ τὸν πυρφόρον οὐρανὴν κατέκαυσεν ἐκαῖνον  
 Σὺν τοῖς χοσρόου σύμπασιν οἷς εἶπον ἀνακτόροις,  
 Καὶ πῦρ Περσῶν κατέσβεσεν, ὅπερ εἰς σάβας εἶχον,  
 Ἐκ κεραυνοῦ μὲν ἀναφθὲν ὑπὸ Περσείως πάλαι,  
 Λυχνοκκίης δὲ πυρσὸς τοῖς ἀειδιαδόχαις  
 Καὶ συνεχέσι δὲ πυρράις, μεγάλαις, λαβροτάταις,  
 Ἐπιμελῶς τηρούμενον μέχρι τοῦ τότε χρόνου,  
 Ὅφ' Ἡρακλείου δὲ σβεσθέν, μέγα πένθος Περσίδι.

Joannis Tzetzae, Chiliades ed.  
 Kiessling, III, 39—53 (S. 81 f.).

<sup>1</sup> Siehe S. 238.

ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν Ἰωπόλει  
καὶ ἐν πάσῃ τῇ ὑπ' αὐτὸν γῇ  
καὶ ὡς ἐξ οὐρανοῦ κατενεχθέντα  
θεὸν σέβασθαι τὸ πῦρ ἐκείνο θεσπίσας  
ἐδίδαξε πυρπολατρεῖν, μάγους  
τοὺς τοῦ πυρὸς ἱερεῖς καλέσας.

Georgius Cedrenus ed. Bekker  
I, S. 41.

Die Verbundenheit der Herrsehermacht mit dem Göttlichen hat zu der Vorstellung des *x'arənah* geführt und in ihr Ausdruck gefunden. Ich will hier keine umfassende Darstellung von Art und Gehalt dieses Begriffes geben, sondern nur einige Hauptzüge in flüchtiger Skizzierung hervorheben:

Die *Vərəθrayna*-kraft verkörpert sich u. a. in der Gestalt des *varəgan*-Vogels (Y. 14, 19). Diesen Vogel treffen wir aber auch als Inkarnation des *x'arənah* an, das dem Yima entweicht (Yt. 19, 35; 36; 38). Es zeigt sich uns hier also eine gewisse Identität zwischen dem *x'arənah* und der *Vərəθrayna*-Kraft. Das *x'arənah* tritt ferner in Gestalt eines Widders und damit in einer weiteren tierischen Inkarnation auf, »die einer für *Vərəθrayna* charakteristischen sehr nahe steht«, wie Nyberg hervorgehoben hat.<sup>2</sup> Die *Vərəθrayna*-Kraft scheint insbesondere die männliche Kraft zu bezeichnen.<sup>3</sup> Wenn in Yašt 19, 68 davon die Rede ist, dass dem Hailumant-Fluss, der das *x'arənah* erhält, auch die Kraft eines Rosses, eines Kamels und eines Mannes zuteil wird, so findet jene soeben aufgezeigte Identität auch hierin ihre Bestätigung, denn die genannten Wesen werden auch als Inkarnationen *Vərəθraynas* aufgezählt (Yt. 14, 9; 11; 17).

Wie wir bereits sahen, hatten die iranischen Könige, die ja untereinander in einem — wenn auch etwas erkünstelten — Zusammenhang stehen, eine Art gemeinsamen Bindegliedes in Gestalt des Gottes *Nēryōsang*, der als die Familie (d. h. eigentlich als der 'Nabel') der Könige aufgefasst wurde. Nyberg hat auch nachzuweisen versucht, dass die Inkarnationen *Vərəθraynas* im Grunde als Inkarnationen des Herrschergeschlechtes betrachtet werden

<sup>2</sup> Nyberg, S. 72.

<sup>3</sup> Vergl. Nyberg, S. 72 ff.



müssen.\* Nun ist bekannt, dass die ostafrikanischen Mondkönige ebenfalls als in gewisse Tiere inkarniert gedacht wurden, wobei sie in eine besonders enge und tiefgehende Verbindung zum Stier gesetzt wurden.<sup>5</sup> »Der Stier ist das Symbol des Königs, er ist sein Imana. Man nennt darum den Juhl auch kurz Stier« (Batutsi).<sup>6</sup> Den Ausgangspunkt für derartige Ideen pflegt wohl die Vorstellung zu bilden, dass ein bestimmtes Tier in besonders inniger Beziehung zum Herrscher stehe und ihn gleichsam repräsentiere. Diese Anschauung scheint dann meist auch auf andere Tierarten ausgedehnt zu werden. In gewissen Fällen — wie bei den Mondkönigen Ost-Afrikas — spricht hierbei auch jene bekannte Glaubensvorstellung mit, die die Seele eines Toten in einem bestimmten Tier wiederzufinden vermeint.<sup>7</sup> Dieser letztere Umstand ist jedoch für unsere Betrachtung nicht wesentlich. Wir wollen zunächst bei der Verbindung des Königs mit dem Stier, die uns schon so oft begegnet ist, verweilen und uns davon erinnern, dass wir unter den Inkarnationen Vərəθraγnas auch den goldgehörnten Stier antrafen (Yt. 14, 7), denselben Stier, dem wir auch im Zusammenhang mit dem mythischen Urkönig Feridūn (ΘραῖταONA) begegnet sind.<sup>8</sup> Wir haben auch bereits darauf hingewiesen, dass zwischen Stier und Mond eine sehr starke Relation besteht. Wie eng diese Beziehung ist, das geht schon aus der Tatsache hervor, dass man den Mond als Aufbewahrungsstätte des Stiersamens ansah. Aus der von al-Birūnī gegebenen Schilderung geht auch deutlich hervor, dass der Mond als goldhörniger Stier zu erscheinen vermag. Wenn auch im Awesta nichts dergleichen direkt erwähnt wird, so ist dort doch davon die Rede, dass der Gott Tīstriya sich in die Gestalt eines goldhörnigen Stiers verwandelt (Yt. 8, 16). Das Wesen dieses Gottes muss aber weitgehend mit dem des Mondes gleichgesetzt werden.

Wir haben ferner bereits festgestellt, dass in der arsacidischen Dynastie der König als Bruder der Sonne und des Mondes galt, was schon insofern naheliegt, als er ja der Sohn des Himmels,

\* Nyberg S. 76 ff.

<sup>5</sup> Siehe Erythrāa, S. 147 ff.; 172.

<sup>6</sup> Siehe Schobesta, P., Vollblutneger und Halbzwerge, Leipzig 1934, S. 192. Juhl = König.

<sup>7</sup> Siehe ERE XII u. v. Transmigration. Vgl. Erythrāa, Kap. 6.

<sup>8</sup> Siehe S. 362.

*baypār*, ist.<sup>9</sup> Anscheinend muss er dem Mond ganz besonders nahe gestanden haben, da der Mond auf den Münzen der Arsaciden vorkommt.<sup>10</sup> Der Mond war — ebenso wie die andern iranischen Götter-Austeiler des *xʾarənah*.<sup>11</sup> Die Identität dieses letzteren mit der *Vərəθrəyən*-Kraft kann wohl nach den weiter oben hierüber gemachten Ausführungen als erwiesen gelten. Nun ist jedoch nach Nybergs Deutung die *Vərəθrəyən*-Kraft letzten Endes nichts anderes als die sich im Herrschergeschlecht verkörpernde Kraft, und man muss also das *xʾarənah* wohl gleichsam als die Seele der iranischen Königssippe auffassen. Dieser Schluss, zu dem wir hier auf einem etwas formal-logischen Wege gelangten, findet in mancherlei Tatsachen eine zwingend starke Stütze. Ohne eine derartige Annahme wären auch die Inkarnationen des *xʾarənah* gar nicht denkbar. Ihre Übereinstimmung mit den *Vərəθrəyən*-Inkarnationen wäre unerklärbar. Ferner gemahnt uns die Feststellung, dass das *xʾarənah* dem Yima in Gestalt eines Vogels entflieht, sofort an den rhodesischen Märchenbericht von jenem König der ganz Feuer war und Macht über den Blitz hatte.<sup>12</sup> Durch die hier angewandte Betrachtungsweise wird das Prinzip der Legitimität, die ja mit dem *xʾarənah* zusammenhängt, erst voll verständlich gemacht. Die Usurpatoren, die das *xʾarənah* zu fangen d. h. sich das Herrscherglück zu erwerben versuchen, müssen deswegen scheitern, weil sie nicht dem Königsgeschlecht angehören. Das gilt von allen Usurpatoren von Frahrasyan bis zu Bahrām Göben. Wer nicht zur Herrschersippe gehört, kann auch nicht am Glück der Sippe teilhaben, weil dieses Glück sich eben nur in den Mitgliedern des mit dem Göttlichen verbundenen Geschlechts der legitimen Könige verkörpert. Wie sehr das *xʾarənah* tatsächlich als die durch alle Generationen des Herrscherhauses hindurch konstante »Sippenseele«, ja sogar als der Ursprung des Königsgeschlechts aufgefasst wurde, beweist die folgende Feststellung des Bundahišn:

*Kayān xʾarr hān xʾapāk Hōšang* Der Glücksglanz der Kayanier  
*n Yam n Kayōs <n> apārik* Ist derjenige, der mit Hōšang und

<sup>9</sup> Siehe S. 153 ff.

<sup>10</sup> Vgl. die Arsacidenmünze bei de Morgan.

<sup>11</sup> Siehe S. 170 ff.

<sup>12</sup> Siehe S. 354.



*xʾathyān dāt ēstēt u patvand-iē  
i Kayān haē-aš raft.*

Yam und Kayōs und den übrigen Herrschern geschaffen ist und die Sippe der Kayanier ist eben aus ihm gekommen.

Bd. Fol. 83 a Z. 7 ff.; A. 162.

Aber auch wenn man von seiner Beziehung zum Königshaus ganz absieht, wird man im *xʾarənah* eine Seelenkraft erblicken müssen. Das bezeugt z. B. eine andere nicht minder interessante Stelle aus dem *Bundahišn*, auf die Schaefer schon früher in anderem Zusammenhang aufmerksam gemacht hat:

*ēyōn gōpēt kū katār pēs dāt  
xʾarr aivāptan, u-š guft Ōhr-  
māzd kū xʾarr pēs dāt u tan  
pas. ō hān-ē dāt ēstēt (u) andar  
tan dāt, ku xʾēskārī bē brihēnēt.  
tan bē ō xʾēskārīh dāt, u-š vičā-  
rišn ēn kū ruvān pēs dāt, tan  
pas, ruvān andar tan xʾēskārīh  
rūgēnēt, pas har 2 haē urvar-  
karpīh bē avī martōm-karpīh  
vašt hēnd, u hān xʾarr mēnōkiha  
andar (u) avēšān kut, hast ruvān,*

Wie es heisst: Was wurde früher geschaffen, der Glücksglanz oder der Körper? und Ōhrmāzd sprach: Der Glücksglanz wurde früher geschaffen und der Körper hernach. Dazu wurde er geschaffen und in den Körper gelegt, dass er die Pflichterfüllung hervorbrächte. Der Körper ist zur Pflichterfüllung geschaffen. Und dies ist die Erklärung dafür, dass die Seele früher geschaffen wurde, der Körper hernach. Die Seele regelt im Körper die Pflichterfüllung. Danach wandelten sich beide Pflanzengestalt in Menschengestalt und der Glücksglanz trat auf transzendente Weise in sie ein, er ist die Seele.

Bd. Fol. 52 b Z. 7 ff.; A. 101.

Die Parallelstelle im *Zatspr.* lautet ähnlich. Schaefer hat diese Texte auf folgende Weise interpretiert: »Die göttliche Lichtglorie wird den Menschen gesandt. Darauf hat jemand ... gefragt: War die Glorie früher oder der Körper? — und Ōhrmāzd hat geantwortet: Die Glorie, — denn sie als göttliches Prinzip sollte dem Körper die Fähigkeit zu freiem, selbständigem Handeln vermitteln ... Die Erklärung hiervon ist, dass die Seele (*ruvān*)

vor dem Körper geschaffen ist. Es handelt sich also um die Exegese einer Schriftstelle, in der von *χ'arənah* die Rede war; damit ist nach der Meinung des Exegeten die Seele gemeint. Gleich danach gibt er nochmals ausdrücklich diese Gleichsetzung: 'die Glorie, die die Seele ist'.<sup>12</sup>

Ich stimme dieser Schlussfolgerung vollkommen zu und glaube, dass die Meinung des »Exegeten« richtig ist. Nyberg hat hervorgehoben, dass wir im Frahang die Gleichstellung *farchāy* = *zīvan-dak* finden. Hier (Frahang XI, 1) ist also »der Lebendige« als jemand, der an *farr* d. i. *farnah* (*χ'arənah*) Anteil hat, bezeichnet.<sup>13</sup> Wenn wir diese Feststellung mit der oben zitierten Stelle aus dem Bundahišn vergleichen, so ergibt sich die Schlussfolgerung zwanglos, dass das *χ'arənah* das lebenspendende Element im Menschen, d. h. ein Seelenprinzip ist.

Wie aber mag nun die ausgesprochene ganz unverkennbare Licht- und Feuernatur des *χ'arənah*, des Glücksglanzes zu deuten sein? Die Erklärung liegt nahe bei der Hand, nämlich in dem Umstand, dass die Könige vom Himmel herkommen, Söhne des Himmels sind. Sie, die Brüder der Sonne und des Mondes, haben selbst eine Licht- und Feuernatur, weshalb sie auch gegen das Feuer gefeit sind und keine Flamme ihnen Schaden zuzufügen vermag. Das heilige Feuer, dessen Priester der König ist, ist aber in der Vorstellung der Gläubigen nichts anderes als das himmlische Feuer, — d. h. der Blitz. Weil der König selbst als ein im Grunde himmlisches Wesen gedacht ist und als solches dem Blitz gebietet, kann er das Feuer handhaben und als Priester im Feuertempel amtieren. Als Beherrscher des Blitzes ist er auch — mythisch gesehen — zugleich der Drachentöter, der den Regendrachen zerschmettert und den Regen zur Erde herniedersendet. Diese Rolle wird durch ein Märchen aus Nord-Rhodesia illustriert, in welchem von der Tötung der Regenschlange die Rede ist,<sup>14</sup> wie sich denn überhaupt alle diese Eigenschaften des iranischen Königs auch im Gottkönigtum der ostafrikanischen Hirtenvölker vorfinden, das sowohl der Kulturstufe wie der sozialen Struktur nach nicht wesentlich von der altiranischen Bevölkerung unterschieden

<sup>12</sup> Reitzenstein-Schaefer, Studien z. ant. Synkretismus S. 230 Anm. 2.

<sup>13</sup> MO XXIII 1929, S. 368. Ich verdanke Prof. Nyberg diesen Hinweis.

<sup>14</sup> Erythräa, S. 182 f.



ist. Hier wie dort müssen sie aus der Stellung des Herrschers als Sohn des Himmels hergeleitet werden. Weil der Himmelsherrscher der unumschränkte Gebieter über alle kosmischen Erscheinungen und Kräfte ist, kann auch sein Sohn, der irdische Herrscher, über sie verfügen und den Menschen die Gaben des Regens und des Feuers vermitteln. Seine Herrschaft auf Erden ist ein Abbild der Gottesherrschaft im Himmel. Eben darum ist ja auch sein Leben mit dem Feuer verbunden. Wir erinnern uns der Aussage: »Das Feuer des Sōzrā ist ausgelöscht«. <sup>16</sup> Hiermit ist eine Angabe über Yima zu vergleichen: »Es dauerte nicht lange so verlöschte sein Feuer (Ta'ālībī S. 16)«. Der Sinn dieser Angaben erschliesst sich uns, sobald wir an gewisse den ostafrikanischen Königen auferlegte Herrscherpflichten denken. <sup>17</sup>

In diesen beiden Fällen wird auf den eingetretenen bzw. den nahe bevorstehenden Tod des Königs (Fürsten) hingedeutet. Sein Sterben und das Erlöschen seines Feuers werden also als ein und derselbe Vorgang erlebt. Immer wieder sehen wir, welche gewichtige Rolle das Feuer im Leben der Königsdynastie spielt. Wenn wir uns nun ins Gedächtnis rufen, dass Nēryōsang ursprünglich ein Name für das himmlische Feuer war, dann verstehen wir wie er zum Lebenssymbol der Könige werden konnte.

Interessant ist es zu sehen, wie der König entweder mit der Sonne (Yima), dem Mond (Ferīdūn) oder dem Himmel überhaupt (= der König als baypūr) verknüpft werden kann. In der rhodesischen Königsideologie tritt uns die Bindung an den Mond besonders plastisch und dominierend entgegen. Bei den Schilluk hinwiederum ist der König der Sohn des Himmelsgottes Jwok. Wir sehen also auch hierin wieder die bemerkenswerte Wesensübereinstimmung zwischen dem iranischen und dem afrikanischen Sakralkönigtum.

Die hier von uns gezogene höchst aufschlussreiche Parallele sei schliesslich noch durch ein anderes vom bisher Gesagten etwa abseits liegendes Beispiel andeutungsweise weitergeführt, indem wir darauf aufmerksam machen, dass dem bereits früher erwähnten kultischen »Persertanz«, den der König alljährlich am Neujahrsfest tanzen musste, ähnliche Bräuche auch bei den Naturvölkern

<sup>16</sup> Siehe S. 228.

<sup>17</sup> Siehe S. 355.

entsprechen. So vermerkt Frazer, dass der König von Avitsha am Niger einmal in jedem Jahr einen Tanz aufführen und dadurch seine Körperkraft beweisen muss.<sup>19</sup> Auch bei den Kaffern im Zululand wird das Neujahrsfest mit einem Tanz des Königs begangen.

---

<sup>19</sup> The Golden Bough, 3 S. 123.



## 2. Der Hochgott als Schicksalsmacht.

Wir haben bereits gesehen, dass in Iran unter den Benennungen der Gottheit auch der Name *baga*, mir. *bay*, vorkommt. Dieses Wort bedeutet »Zuteiler«.<sup>1</sup> Von dem selben Wortstamm ist aw. *baxtar-*, mir. *baxtār* (= Zuteiler) abgeleitet.<sup>2</sup> Das entsprechende Verb lautet — sowohl aw. wie auch mir. — *baxš-*. Ein Kompositum ist *bayō.baxta* (vom »Zuteiler« zuteilt).<sup>3</sup> Der Gott ist also derjenige, der alle Dinge und Eigenschaften zuteilt, der alle Lebensgüter an die Menschen und überhaupt an alle Geschöpfe austeilte. Das erinnert uns an die Eigenschaften des Hochgottes der Barundi, Immāna, der in ganz eminentem Masse als Zuteiler des Schicksals erscheint. Glück und Unglück, Besitz und Verlust, alle guten und schlechten Schicksalsfügungen, denen das Menschenlos unterworfen ist, werden bei den Barundi auf das souveräne Wollen und Wirken des Immāna zurückgeführt. Ich verweise hier auf die im ersten Kapitel dieser Arbeit wiedergegebenen Namen des Immāna.<sup>4</sup> Auch in der Glaubenswelt der Ashanti tritt eine derartige Schicksalsauffassung in besonders starker Ausprägung hervor. Dort ist das Schicksal dem Menschen von Anfang an vorbestimmt. Diesem vom Höchsten Wesen gegebenen Fatum vermag kein irdisches Wesen auszuweichen.<sup>5</sup> Die Schicksalsmacht Gottes ist ja überhaupt eine bei den afrikanischen Naturvölkern weit verbreitete Idee.<sup>6</sup>

Wir wollen nun sehen, ob und in welchem Grade sich gleichartige Auffassungen auch in dieser Hinsicht im Bereich der iranischen Glaubensvorstellungen nachweisen lassen. Wir müssen da

<sup>1</sup> Siehe Air. Wb. Sp. 921.

<sup>2</sup> Ib. Sp. 923.

<sup>3</sup> Ib. Sp. 922.

<sup>4</sup> Siehe Kap. I, S. 47.

<sup>5</sup> Siehe Kap. I, S. 8 f.

<sup>6</sup> Siehe Kap. I, S. 11, 22, 38, 42.

zunächst konstatieren, dass die diesbezüglichen Andeutungen, die sich im Awesta finden, sehr spärlich und unergiebig sind. Deutlichere Angaben stehen uns deshalb nur für spätere Zeiten zu Gebote:

*apa.dim adāt vyeiti  
zrayayhaš hača vourukašāt  
hādrō.mazayham adwaməm.*

*sādrəm.urvištrəmca nimrūite  
tištryō-raivā x'aramaguhā*

*sādrəm mē ahura mazda  
urvištrəm āpō urvarāśca  
baxtəm daēne mizdayesne.*

Hinweg jagt er ihn dort  
vom See Vurukarta  
eine Strecke von der Länge eines  
Hādra.

Weh und Leid ruft über sich  
der prächtige glücksglanzvolle  
Tištriya

Weh mir, Ahura Mazda!  
Leid, o ihr Wasser und Pflanzent  
Schicksal, o du mazdayasnische  
Religion.

Yašt 8, 23.

Die Zusammenstellung von *sādrəm*, *urvištrəm* und *baxtəm* zeigt deutlich, dass *baxta* hier die Bedeutung »böses Schicksal« haben muss. Das Wort *baxta* — hat ja nur eine ganz allgemeine und indifferente Bedeutung. »Als Anteil zugewiesen« — so muss es sinngetreu übersetzt werden.<sup>7</sup> Es kann darum ebensogut eine glückhafte wie eine leidvolle Sinnfärbung erhalten. Wir treffen dieses Wort auch in der folgenden Stelle an, wo es in ganz besonders bezeichnender Weise zur Anwendung gelangt:

*dātara . . . akāum āfš narəm  
jainti vā?*

*āaš mraoš ahurō mazda:  
āfš narəm nōišt jainti.*

*astō.viđotnē dim bandayeiti  
vayō dim bastəm nayeiti . . .  
aθra adāt frašasasti  
baxta adāt nijasaiti*

Aša-mässiger Schöpfer, tötet das  
Wasser einen Mann?

Da antwortete Ahura Mazda:  
Das Wasser tötet einen Mann  
nicht.

Astōviđotnē bindet ihn.  
Vayu führt ihn gebunden weg . . .  
Hier vollzieht sich  
und kommt zu Ende das als  
Anteil zugewiesene.

Vend. V, 8.

<sup>7</sup> Air. Wb. Sp. 923.



Dasselbe was hier vom Wasser gesagt wird, wird Vend. V. 9 auch vom Feuer gesagt. Sowohl hier wie in dem oben angeführten Beispiel hat *bayta* eine ausgesprochen düstere, unglückhafte Bedeutung. In beiden Fällen ist das zugewiesene Los ein böses Geschick. Das Zugeteilte kann aber, wie gesagt, auch etwas Gutes sein. Das ist beispielsweise in der folgenden Stelle der Fall, wenn gleich man es nur aus dem inhaltlichen Zusammenhang entnehmen kann:

<i>namasste dādrō baytām vahištāi</i>	Verehrung dir, dem Geber des
<i>ašaone</i>	Zugewiesenen für den besten
	aša-mässigen.

Vend. 21, 4.

Hieraus geht auch hervor, dass die Gottheit, die hier verehrt wird, als Austeiler des Anteils gilt. Sie gibt (oder verteilt) *bayta*. Darum heisst es von Tištriya:

<i>yazāi šādrahe baytāram</i>	Ich verehere den Dorfzuteiler, den
<i>tištrim stāram caodrūbyō</i>	Stern Tištriya, mit Opferglüssen.
	Yašt 8, 1.

Im folgenden Zitat wird dagegen nicht eigens ausgesprochen, wer der Zuteiler sei:

<i>upa barat āyaptam</i>	Mögest du bekommen Glück
<i>baytača nivahtača</i>	von dem Zuteiler und dem Verteiler.

Vištāsp. Yašt, 38.

Hier finden wir also auch eine andere Bezeichnung: *nivahtar*. Sie hat mehr die Bedeutung »der in etwas hinein verteilt«.<sup>2</sup> Nach der soeben zitierten Stelle zu urteilen, dürften *nivahtar*- und *baytar*- aber wohl Synonyma sein.

Aus dem bisher Gesagten ist ja wohl schon ersichtlich geworden, dass das Zugewiesene, *bayta*-, stets etwas von dem Gott Zugeteiltes ist. In gewissen Fällen wird das auch sehr deutlich

<sup>2</sup> Alt. Wb. Sp. 1684.

dadurch zum Ausdruck gebracht, dass das Kompositum *bayō, bayta* zur Anwendung gelangt. So wird z. B. von Tištriya gesagt:

*tīštrīm . . . yazamaide,  
yō avadāt frazāšite  
χšōiθnyūt \*hiš usayūt*

Den . . . Tištriya verehren wir,  
der davon daherfliegt  
von der strahlenden Morgenröte  
(hiš?)

*\*duraēurvaēsəm paiti pantəm  
bayō.baytəm paiti yuonəm*

auf fernumbiegendem Weg  
auf der von der Gottheit zuge-  
wiesenen Bahn.

Yast 8, 35.

Ferner heisst es im Vispered:

*nairyaqəm hēm.varāšīm yaza-  
maide  
framən.narqəm framən.narō,  
vīraqəm  
yā āsaot āsyā  
yā tazmō.tašyā  
yā dim jasaiti  
bayō.baytəmēit.  
yā narqəm vīgrəptōēit  
tanvō baytārəm dādūiti.*

Die männliche Tapferkeit ver-  
ehren wir,  
die männerbefördernde, die Ein-  
sicht der Männer befördernde.  
Die rascher ist als das Rasche,  
die stärker ist als das Starke,  
die sich bei ihnen einstellt,  
wenn es von dem Gotte zuge-  
wiesen ist,  
die den Männern auch in der  
Gefangenschaft  
einen Retter des Körpers gibt.

Visp. 7, 3.\*

Die männliche Tapferkeit, die hier als Gottheit verehrt wird, stellt sich nur ein »wenn sie von dem Gotte zugeteilt ist«, *bayō, baytəmēit*. Aber auch der Tapferkeit selbst haftet etwas Schicksalsartiges an. Sie ist rascher als das Rasche, stärker als das Starke und vermag auch in der Gefangenschaft einen Retter entstehen zu lassen. Die von der Gottheit als Schicksal ausgeteilte Eigenschaft offenbart also auch selbst wiederum eine allüberwindende, unwiderstehliche und somit schicksalsgestaltende Kraft.

\* *framən* ist in der Pehleviübersetzung mit *frāze* wiedergeben, was in sich die Bedeutungen von sowohl *predue* (= 'breit') als auch *frād*. (= 'tardernā') zu vereinen scheint. Siehe Hilfsbuch II, s. v. *frāzēth*.



Wir wollen ferner auf einige Stellen hinweisen, an denen das Verbum *bayš-* (= »Anteil geben«) vorkommt. Das ist z. B. im *Yašt* 7, 3; 6, 1 der Fall. Wir sind dieser Stelle bereits früher begegnet.<sup>10</sup> Analoge Erwähnungen kommen im *Vīstāspyašt* 8, 34, 46 vor. Sie vermögen jedoch keine sonderlich ergiebigen Aufschlüsse zu erbieten.

Durch das dem Menschen als sein Los Zugeteilte (*brihēntan*) wird nach sassanidischer Anschauung eine Ursache in Funktion gesetzt, aus der dann wieder bestimmte Wirkungen resultieren. Die Bezeichnung für diese Ursache ist *eiḥānak*. (Vgl. *Mēnōkē xrat*, Kap. 23.)

Deutlichere Angaben als diejenigen, die wir im *Awesta* über den Höchgott als Schicksalszuteiler vorfinden, können wir anderen Schriften entnehmen, in denen man — wie wir bereits in anderem Zusammenhang sahen — den Mond und den Himmel als schicksalsfügende Mächte kennen lernt,<sup>11</sup> während im *Awesta* in solcher Eigenschaft nur *Tištīriya* ausdrücklich genannt wird. In der älteren neupersischen Dichtung, in die ja reichlich alte Vorlagen und Motive hineinverwoben sind, wird mehrfach die Zeit als Zuteiler des Schicksals bezeichnet.<sup>12</sup>

Der Fatalismus der in jeglichem Höchgottglauben latent enthalten ist und der besonders deutlich hervortreten pflegt, wenn das Höchste Wesen als eine über Gut und Böse erhabene Schicksalsmacht empfunden wird, dieser Fatalismus war anscheinend auch ein tiefgehend sich auswirkender Wesensbestandteil der iranischen Gottesidee. In gewissen Kreisen scheint man eine vollkommene Übereinstimmung zwischen dem Erdenfassein und dem Leben nach dem Tode gelehrt zu haben. So wird beispielsweise in einer christlichen Polemik folgendes gesagt:

»Denn aus unserem *Aḫastay* ist deutlich erkannt worden, dass jeder, der in dieser Welt strahlend und geehrt ist, auch im *Drust-hēd*(?) herrlich, geehrt und erhaben ist, und jeder, der in dieser Welt elend und niedrig auch in jener Welt ebenso elend ist. Denn diese beiden Welten Gētil und Bahīst sind von Hormizd geschaffen und wie einer vor dem Grosskönig, den Hormizd *Xʾadāi* zu

<sup>10</sup> Siehe S. 171.

<sup>11</sup> Siehe Kap. II, 4; Kap. V.

<sup>12</sup> Siehe S. 282 ff.

*Sadršēd*(?) gemacht hat, um in dieser Welt über unser *Kišvar* zu herrschen, Ehre hat, so hat er sie auch in Bahist vor Hormizd X<sup>ra</sup>dāi.<sup>13</sup>

Wie schon Benveniste vermerkt hat, wird hier ein ganz ausgesprochener Fatalismus verkündet.<sup>14</sup>

Über das Verhältnis, das in der Sassanidentheologie Schicksal und freier Wille zueinander einnahmen, gedenke ich in anderem Zusammenhang einiges zu sagen. Diese Fragestellung sei also hier beiseite gelassen.

Ich möchte hier schliesslich noch daran erinnern, dass die Begriffe Himmel, Zeit und Schicksal nach und nach immer mehr zu einer Einheit zusammenflossen, wie das z. B. aus einigen Stellen in »Wis und Ramin« deutlich hervorgeht. Dort wird in ein und demselben Atemzug von Himmel, Schicksal und Zeit gesprochen. Die Gottheit ist eben in der iranischen Religion immer mehr zu einem unpersönlich waltenden Schicksal, zum Fatum geworden.

<sup>13</sup> Festgruss an R. v. Roth, S. 35; AMS, II S. 576 Z. 12 ff. *Drasthēd* zu *hadfar*. Air. Wb. Sp. 1728? Vgl. Morgenstierne, Indo-Iranian Frontier languages II, Index s. v. »bridge«.

<sup>14</sup> MO 1932, S. 205.



### 3. Typologische Zusammenfassung.

In dem im ersten Kapitel dieser Arbeit gegebenen Überblick über die verschiedenen Ausgestaltungen des Hochgottglaubens in Afrika gelangten wir an Hand des vorgelegten Materials zur Aufstellung einer Reihe von Grundtypen.<sup>1</sup> Wir wollen nun in gleicher Weise auch aus den von uns vorgefundenen Formen und Richtungen der iranischen Hochgottverehrung die Quintessenz ziehen und das Ergebnis mit der im ersten Kapitel aufgestellten afrikanischen Typenfolge vergleichen.

Betrachtet man die Anbetung eines Höchsten Wesens in den speciellen Ausformungen, die sie in Iran annahm, unter dem Gesichtswinkel der jeweiligen Wahl des Glaubensobjekts, dann wird man dabei die folgenden Grundkonstellationen antreffen:

Der Himmel ist Gott.

Der Gott wird als der Himmel oder als die Sonne aufgefasst.

Die Sonne ist Gott.

Der Mond ist Gott.

Ein Stern wird als Gott, bzw. die Sterne werden als Götter verehrt.

Mehrere Himmelsgötter werden verehrt.

Was Idee und Kultus des Himmelsgottes bei den iranischen Stämmen betrifft, so kann man dem von uns vorgelegten und analysierten Material zusammenfassend wohl die folgenden Tatbestände entnehmen:

Mithra ist ursprünglich sowohl im Osten wie im Westen des Landes als der Himmelsgott verehrt worden. Er scheint anfänglich nur der Nachthimmel gewesen zu sein und sollte als solcher wohl nur den finsternen Aspekt des Höchsten Wesens, die Nachtseite des obersten Himmelsgottes darstellen. Er hat sich dann

<sup>1</sup> Siehe S. 70.

aber im Laufe der Zeit selbst immer mehr als höchster Gott durchgesetzt. Dementsprechend wurde seine Himmelsbedeutung erweitert, sodass er schliesslich durchaus als Repräsentant des ganzen Himmels aufgefasst wurde. Dies geht u. a. auch daraus hervor, dass er in eine sehr enge Beziehung zur Sonne gesetzt wurde, die — wie wir später noch konstatieren werden — sogar als sein Vertreter angesehen werden könnte. Er selbst ist als Himmels-gott die übergeordnete Einheit, in der die polaren Gegensätze Tag und Nacht, Sonne und Mond sich zur allumspannenden Synthese verbinden. Darum wird sowohl das Tagesgestirn wie auch der die Nacht erhellende Mond als Teilausdruck der Himmels-gottheit aufgefasst. Mithras Wesen ist das des typischen Schicksalsgottes. Sobald er als Höchstes Wesen verehrt wurde, wurde er jenseits von Gut und Böse gestellt und als souveräner, nur nach seinem eigenen Gutdünken verfahren der Austeiler von Glück und Unglück betrachtet. Unter den guten Aspekten seines Wesens gesehen, erscheint er als der Spender von Regen und Fruchtbarkeit, der Fülle, Uppigkeit, Herden und Söhne gibt. Daher kommt es, dass er oft als Glücksgott aufgefasst wird. Aber sein Wesen gehört andererseits auch in gleich hohem Grade der diametral entgegengesetzten Schicksals-sphäre an: er ist auch der Herr über Krankheit, Siechtum und Tod, wie er denn überhaupt Übel jeglicher Art über die Menschen zu verhängen weiss. Diese beiden durchaus konträren Aspekte seines Wesens findet man zuweilen auch als zwei gesonderte, sich gegenseitig bekämpfende Gott-Persönlichkeiten gedacht. Meistens jedoch sind beide Wesenshälften in einer persönlichen Einheit, — eben in dem zugleich guten und bösen allbeherrschenden Mithra — miteinander verschmolzen. Dieses Hinausgehobensein über alle Gegensätze findet, wie es scheint, auch darin einen Ausdruck, dass Mithra zuweilen als zweigeschlechtig empfunden werden konnte. Sein Geschlechtscharakter war nicht besonders stark ausgeprägt. Das erklärt wohl auch den höchst merkwürdigen Befund, dass Mithra zuweilen — unter gewissen Umständen — wahrscheinlich als eine weibliche Glücksgottheit aufgefasst wurde. Auch wenn wir uns so vorsichtig wie möglich ausdrücken wollen, müssen wir doch wohl sagen, dass eine solche Vermutung zumindest recht nahe liegt. Andererseits treffen wir in manchen Gegenden Mithra hinwiederum als typischen, armäunlichen Kriegergott an.



Obwohl Mithra im allgemeinen ein Gott ist, der erfüllt von schier unversiegbarem Tatendrang ständig auf so viele Gebiete des irdischen Lebens heil- oder unheilbringend einwirkt, kann er — so befremdend das anmuten mag — gelegentlich doch auch etwas vom deus otiosus an sich haben. Solche Züge von Passivität Lebensferne und Entrücktheit finden wir jedoch nur ganz selten und ausnahmsweise in sein Charakterbild hineingewoben. Im allgemeinen gehört starke Aktivität zu den scharf ausgeprägten Kennzügen seines Wesens. Er greift ja auch als himmlischer Richter tief ins Menschendasein ein, er hält Gericht über die Toten und entscheidet, ob ihnen Seligkeit oder Verdammnis zukomme. Mithra in all seiner Aktivität und Autorität ist gleichsam als himmlischer Grosskönig gedacht. Darum sind, wie wir gesehen haben, die Könige seine besonderen Schützlinge. Kein Wunder, dass er zu gewissen Zeiten zum Reichs- und Dynastiegott wurde, wenngleich er in dieser Eigenschaft eine sehr starke Konkurrenz von seiten Ahura Mazdahs zu bestehen hatte.<sup>2</sup>

Neben Mithra tritt Vayu als Himmelsgott auf. Als personifizierte Naturmacht gesehen, ist er sowohl der Luftraum wie auch speziell der den Luftraum durchziehende, mächtig dahinbrausende Wind. Er ist allmächtig, allwissend und gleichzeitig gut und böse. Er steht somit über dem guten und dem bösen Gott und wird von dem ersteren ausdrücklich um Herrschaft angefleht. Ebenso wie Mithra kann aber auch er gegebenenfalls als eine nur gute Gottheit angesehen werden, was natürlich geeignet war, ihm auch in zoroastrischen Kreisen Eingang zu schaffen. Er hat überhaupt viele Züge mit Mithra gemeinsam: er wird gern als Kriegergott gedacht und tritt den Abgeschiedenen als unerbittlicher Richter entgegen, vor dem der Mensch sich nach dem Tode zu verantworten hat. Auch er kann zuweilen derart in seine beiden gegensätzlichen Charakter-Aspekte zerfallen, dass diese als zwei selbständige Gott-Individuen einander feindlich gegenübertreten. In diesem Fall kann die gute Wesensseite des Vayu zum eigentlichen Höchsten Wesen werden, dem dann der böse Aspekt als ein ihm dienstbares Wesen beigegeben wird, das aber doch auch wieder mit Vayu — dessen böse Züge es ja verkörpert — identifiziert zu werden vermag.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Siehe Kap. II, 1—3.

<sup>3</sup> Siehe Kap. III, 1.

Die Vorstellung von dem dahinbrausenden Wind als einer mächtigen schicksalsbeherrschenden Gottheit hat eine weitere Konkretisierung in dem Gotte Vātā gefunden, der ungefähr die gleichen Wirkens- und Charakteranlagen zeigt wie Vāyu, sich aber wahrscheinlich nicht lange in herrschender Stellung erhalten konnte. Das gleiche gilt auch von Ōwāša, dem Luftraum, einer Gestalt deren Konturen bald ins nebelhaft Undeutliche verschwammen.\*

Ahura Mazda ist ursprünglich ganz als der konkrete Himmel gedacht worden. Der Himmel ist sein Körper oder sein Mantel. Mit den Planeten steht er in ebenso inniger Verbindung wie mit den uranischen Phänomenen. Feuer und Wasser sind seine Kinder. Er ist allmächtig und allwissend und spielt eine entscheidende Rolle in der Rechtsprechung, vor allem dadurch, dass er der Überwacher des Ordals ist. Während Mithra von seinen Funktionen und der Art seiner Herrschaftsübung zum himmlischen Ab- und Vorbild des Königs gestempelt wird, erscheint Ahura Mazda mehr als der himmlische Priester. Nun ist aber der iranische König Herrscher und Priester zugleich. Da Mithra seiner Natur nach zum Beschützer des irdischen Machthabers, Ahura Mazda dagegen zum Protektor des Priesters prädestiniert erscheint, stehen beide Götter — wie bereits erwähnt — zeitweilig miteinander in hartem Wettstreit um die Geltung als Reichs- und Dynastiegott. Ursprünglich scheint der Schicksalscharakter im Wesen des Ahura Mazda genau so stark ausgeprägt gewesen zu sein wie bei den übrigen iranischen Hochgottgestalten. Sein Wesen spaltet sich in zwei Aspekte, den Wirksamen Geist und den Bösen Geist. Da Spēnta Mainyu als sein Sohn anzusehen ist und gleichzeitig von den »zwei Zwillingen« gesprochen wird, muss auch der böse Gott als ein Sohn des Ahura Mazda betrachtet werden. Schwer lässt sich dagegen die Frage beantworten, ob Ahura Mazda als der Himmel in einer nahen Beziehung zu Sonne und Mond stand. Wenn das der Fall war, dann müsste man Sonne und Mond als die beiden entgegengesetzten Schöpfungsprinzipien deuten. Tatsächlich sprechen ja auch gewisse Erwägungen dafür, dass unter Ahriman eigentlich der Mond zu verstehen sei, der mit seinem Fruchtbarkeitskultus von bestimmten Kreisen als eine

\* Siehe Kap. III, 2.



radikal böse Macht empfunden werden konnte. Die Bezeichnungen »Wirksamer Geist« und »Böser Geist« wären dann letzten Endes als Benennungen dieser beiden Himmelskörper zu verstehen.<sup>4</sup>

Eine besonders eigenartige Ausformung hat der Hochgottglaube in der Gestalt des Zervan gefunden. Für Zervan ist das Unpersönliche, das gleichsam Abstrakte seines Wesens in hohem Grade bezeichnend. Viel mehr als andere iranische Götter scheint er sich das Schicksalsmässige bewahrt zu haben. Er dürfte immer ganz und gar als ein über Gut und Böse erhabenes Wesen aufgefasst worden sein. Er hat sich von dem bösen Bestandteil seines Charakterbildes, also — mythisch gesehen — von dem bösen Sohn Ahriman niemals frei machen können. Ihm — dieser Verkörperung seines bösen Aspektes — übergibt er die Herrschaft über die Welt. Ahriman und seine Scharen machen sogar einen sichtlich scharf hervorstechenden Teil seiner Persönlichkeit aus, denn er ist mit dem Symbol ihres Treibens, dem aschenfarbigen Kleid, angetan. Hierin drückt sich die Überzeugung aus, dass alle Dinge und Geschehnisse des Lebens — und nicht etwa nur die guten Kräfte — von der Gottheit nach ihrem Willen gelenkt werden. Zervan ist auch völlig souverain und unberührbar über alles menschliche Streben und Wünschen erhaben. Keines Wesens Wille oder Gebet vermag den gesetzmässig fortschreitenden Gang der Zeit und die in ihr sich erfüllende Kausalität irgendwie anzufechten oder zu beirren. In Zervans Wesen spiegelt sich somit das unpersönliche in blinder Notwendigkeit sich erschöpfende Wesen des die Zeit hervorbringenden Himmels. Ebenso wie der Himmel unabänderlich die Jahreszeiten einander ablösen lässt, ebenso unbeirrbar lässt er die irdischen Geschehnisse abrollen, die in der Zeit ihren gottgesetzlich vorbestimmten Weg abzuschreiten haben. Himmel und Schicksal sind darum Synonyma. Der Beschluss des Himmels ist Schicksalsfügung, der niemand zu entgehen vermag.<sup>5</sup>

Da in den Begriff »Himmel« Sonne, Mond und Sterne mit einbezogen werden können, liegt es nahe, dass der Himmel gleichsam von verschiedenen Gestirnen her — also unter verschiedenen Aspekten — betrachtet werden kann. Er wird dann gewissermassen als

<sup>4</sup> Siehe Kap. IV.

<sup>5</sup> Siehe Kap. V.

ein in vier Teile gegliedertes Ganzes gesehen. (Himmelsgewölbe, Sonne, Mond, Sterne.)

Bei den Naturvölkern kommt es — wie wir bereits sahen — vor, dass der Höchsgott von seiner Gemeinde zugleich als Himmel und als Sonne aufgefasst wird. Derselbe Name bedeutet dann sowohl »Himmel« als auch »Sonne«. Bei den Iranern sind, typologisch gesehen, Mithra und — im Osten des Landes — auch Ahura Mazda analoge Erscheinungen.

In dem von uns vorgelegten afrikanischen Material spielte die Sonne als Gottheit keine irgendwie bedeutsame Rolle. Ebenso finden wir auch in Iran nur äusserst schwache Spuren einer Sonnengott-Verehrung im eigentlichen Sinne.<sup>7</sup> Häufig dagegen finden wir, dass der Himmelsgott auch gleichzeitig als Sonnengott aufgefasst wird.

Im Gegensatz zur Sonne tritt in Iran — ganz so wie in Afrika — der Mond stärker als göttliche Macht in Erscheinung. Als Schicksalsmacht zeigt er meist eine besondere Betonung seiner guten Wesensseite. Er wird hauptsächlich als Spender der Fruchtbarkeit betrachtet. Es fehlt aber nicht an Anzeichen dafür, dass sein Charakter auch einen finsternen Einschlag zu offenbaren vermag. Das gelangt ja nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass der Mond sich in seine zwei — in feindlichem Gegensatz zu einander stehenden — Aspekte aufspalten kann. Wahrscheinlich konnte er sogar auch als böses Wesen — Ahriman — angesehen werden. Sein Geschlechtscharakter ist sehr schwankend, bisweilen schlechthin androgyn.<sup>8</sup>

Auch die Sterne genossen göttliche Verehrung, besonders aber der Tištriya-Stern, der als Schicksalsmacht aufgefasst wurde. Sein Geschlechtscharakter ist unbestimmt.<sup>9</sup>

Wir sehen, dass das religiöse Interesse sich wesentlich den astralen und uranischen Erscheinungen zuwendet. Die Glaubenswelt der alten Iranier ist im höchsten Grade an den Himmelsphänomenen orientiert. Darum ist es letzten Endes unmöglich, auf jener Kulturstufe eine klare Unterscheidung zwischen religiösen und astralen Vorstellungen durchzuführen.

<sup>7</sup> Siehe S. 183 ff.

<sup>8</sup> Siehe Kap. II, 4.

<sup>9</sup> Siehe S. 185 ff.



Bei der Ausgestaltung der Himmelsverehrung im alten Iran hat ein sehr weitgehender Synkretismus sich als gewichtiger Faktor ausgewirkt. Synkretistische Zusammenfassungs- und Verschmelzungsvorgänge beobachten wir in allen drei Hauptreligionen Irans — Mazdahglaube, Mithrasreligion und Zervanismus — wo sie zu einer reichen Ausbildung synkretistischer Systeme führten. Überall in diesen Religionen treten die Himmelsgötter in gewissen Kombinationen und Gruppierungen auf. Mithra scheint neben seinen eigentlichen Manifestationen Sonne und Mond besonders *Ōwāša* und *Vāta* an sich heran (bzw. in sich hinein) gezogen zu haben. Zervan hat Ohrmazd und Ahriman (im Mithrazismus auch Mithra) zu Untergöttern. Die offizielle Mazdahverehrung der sassanidischen Zeit scheint alle uranischen Götter in das sich um Mazdah gruppierende System einbezogen zu haben. Dazu kommt, dass die Götter untereinander vielfach als geradezu identisch angesehen werden — eine Betrachtungsweise, zu der wohl hauptsächlich die — von Schaefer in ihrer Bedeutung hervorgehobenen — Tetraden-spekulationen den Anlass gaben. So wie man den Himmel unter dem wechselnden Aspekt seiner verschiedenen Manifestationen betrachtete, so konnte auch seine Verkörperung, der Himmelsgott, unter verschiedenen Aspekten gesehen und das Leitmotiv seines Wesens in mancherlei Variationen eingekleidet werden. Damit erbot sich der ausgleichenden und angleichenden Spekulation ein reiches Betätigungsfeld. Die Rolle des Himmelsgottes blieb immer die gleiche, die Träger und Darsteller dieser Rolle aber konnten vielfältig miteinander alternieren. Das wenig individualisierte, typologisch gesehen immer die gleichen Züge aufweisende Wesen der Hochgötter kommt derartigen Spekulationen überhaupt weitgehend entgegen. Man kann getrost sagen: die iranische Religion ist letzten Endes der Glaube an irgendeinen Hochgott, dessen jeweiliger Name kaum von besonderem Gewicht ist. Denn Gehalt und Struktur dieser Gottesvorstellung bleiben mitten im Wandel der Bezeichnungen und der äusseren Szenerie als unwandelbarer, konstanter Wesenskern bestehen.

Gegen diesen etwas farblos verschwommenen Hintergrund zeichnet sich um so schärfer der reformatorische Krafteinsatz Zarathustras ab. Auch er hat zwar — nach Nybergs Ansicht — synkretistischen Neigungen allerlei Zugeständnisse gemacht. Aber seine umwälzende Grundidee hat er jedenfalls niemals preisge-

geben. Sein Gott ist ihm nie eine über Gut und Böse erhabene, indifferente Schicksalsmacht geworden. Dennoch vermochte die von ihm gestiftete Religion auf die Dauer nicht gegen die alten ursprünglichen Grundtendenzen der iranischen Glaubenswelt aufzukommen. In den meisten Kreisen hat Ohrmazd — so sehr man ihn auch als höchsten Gott verehrte — allmählich doch wieder die Züge einer Schicksalsgottheit deutlich hervorgekehrt. Immer wieder — wie noch heute bei den Parsen — finden wir sein Wesen als Verschmelzung polarer Gegensätze gedeutet.

Wenn wir nun zusammenfassend die afrikanischen Vorstellungen von einem Höchsten Wesen mit der iranischen Hochgottidee vergleichen, so werden wir ungefähr die gleiche Typenfolge der Gottesgestalten, die wir bei Durchmusterung des afrikanischen Materials kennen lernten, auch im Bereich der altiranischen Religion wiederfinden. Hier wie dort haftet dem Wesen der Hochgötter in auffallend ähnlicher Weise etwas schillernd Unbestimmtes an. Wir waren nach der Durchsicht des afrikanischen Materials zu gewissen Schlussfolgerungen gelangt, die wir wie folgt in knappster Formulierung zusammenfassten<sup>19</sup>:

Der Himmels-gott ist eine Schicksalsmacht, zugleich gut und böse.

Der Himmels-gott kann sich in seine zwei Aspekte zerspalten die als seine gute und böse Seite mehr oder weniger hypostasiiert gegeneinander stehen.

Der Himmels-gott kann sich in seine zwei Aspekte zerteilen, die rein mythisch als seine Söhne betrachtet werden.

Diese Feststellungen zeigten uns, zu welcher verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten der Hochgottglaube den Ausgangspunkt zu bilden vermag. Wenn wir unter den gleichen Gesichtspunkten nun die Reihe der iranischen Hochgötter überblicken, so bietet sich uns hier ein im Wesentlichen analoges Bild. Auch im iranischen Glaubensbereich kann ein und dieselbe Gottheit sehr verschiedene Entwicklungstendenzen in sich aufweisen. Mithra ist eine Schicksalsgottheit, zugleich gut und böse. Er kann sich aber anscheinend auch in seine zwei Aspekte aufteilen, die mehr

<sup>19</sup> Siehe S. 77.



oder minder hypostasiert gegeneinanderstehen. Das gleiche gilt von Vayu, Ahura Mazda und Zervan. Den dritten Typus repräsentieren am deutlichsten Ahura Mazda und Zervan. Sie sind Obergötter, die die unmittelbare Ausübung der Herrschaft ihren Söhnen überlassen haben.

In der religionsgeschichtlichen Forschung ist von dem Höchsten Wesen oft als von einem *deus otiosus* gesprochen worden. Dass diese Definition am Kernpunkt der Dinge völlig vorbeizieht, dürfte nach allem bisher Gesagten wohl klar erwiesen sein. Nur dann, wenn die Zersplitterung des Hochgottes in seine zwei Aspekte eine stark mythische Ausprägung erfährt, kann er unter Umständen zum *deus otiosus* werden. Sonst jedoch greift er immer schicksalsbestimmend in das Menschenleben ein. Hier sei z. B. an die entscheidende Rolle erinnert, die der Hochgott als Gott des Ordals sowie als oberster Gerichtsherr spielt. Grösste Bedeutung hat seine Aktivität vor allem auch für das wirtschaftliche Leben. Denn Glück und Unglück des Hirten und des Bauern erscheinen ganz dem Willen des Gottes anheimgestellt. Als Lenker des Blitzes und Spender des Regens beherrscht er ganz und gar die tief naturverbundene Erwerbssphäre seiner Glaubensanhänger. Ein weiteres besonderes Charakteristikum seines tätig ins Weltgetriebe eingreifenden Wirkens und Wesens liegt in seiner Eigenschaft als Sender von Krankheit und Tod beschlossen. Er bestimmt die Lebensdauer aller Geschöpfe. Er ist es auch, der den Wechsel der Jahreszeiten festgesetzt hat und ihn immer von neuem bewirkt und regelt. Darum muss man in ihm auch den allmächtigen Beherrscher der Zeit erblicken. Dieser letztere Zug, der oft nur latent im Höchsten Wesen enthalten ist und sich nur gelegentlich stärker ausprägt, kommt jedenfalls bei Zervan besonders deutlich und unverkennbar zum Vorschein.

Darum kann Zervan am ehesten den Charakter einer abstrakten, unpersönlichen Schicksals-Gesetzmässigkeit annehmen. Mit Recht darf wohl gesagt werden, dass im religiösen Leben der iranischen Volksstämme Zervan als Zeitgottheit seine Söhne Ohrmazd und Ahriman überlebt habe. Denn die religiöse Entwicklung wird ohne Zweifel durch den obersten Himmels-gott als Zeit- und Schicksalsmacht bedeutsamer charakterisiert als durch die im guten und im bösen Gott verkörpertem miteinander rivalisierenden Prinzipien. In dieser Tendenz, die über alle reformatori-

sehen Einflüsse des Zoroastrismus hinweg sich immer wieder auf die Gut und Böse in sich umfassende Gestalt des Himmelsgottes und souveränen Schicksalsbeherrschers besinnt, findet natürlich eine gewisse religiöse Grundmentalität ihren Ausdruck. Wir sehen ja hier zwei Wesensrichtungen religiösen Empfindens miteinander ringen. Will der Mensch die ganze von guten und bösen Kräften durchwirkte Daseinsfülle als Ausfluss höchster göttlicher Schöpfungs- und Schicksalsmacht erleben, — oder will er in allen Lebensfügungen das Resultat eines Kampfes erblicken, den eine gute Macht wider ihren bösen Gegenspieler ausficht? Das ist die grosse religiöse Grundfrage, um deren Entscheidung es im Kampf zwischen Hochgottglaube und zoroastrisch-dualistischer Gottesidee letzten Endes geht.

Die allumfassende Macht des Hochgottes kommt in gewissen, immer wiederkehrenden Anrufungen zum Ausdruck, die ihn als »den Ersten und Obersten« und Mittleren und Vordersten feiern, und damit das Grenzenlose und Allgegenwärtige seines Wesens auf eine Formel zu bringen suchen.

Neben den grossen Himmelsgöttern scheinen Sonne und Mond eine verhältnismässig bescheidene Stellung einzunehmen. Zumindest trifft das ganz entschieden für die Sonne zu. Diese erhält nur dort grosse Bedeutung, wo sie in der Glaubensvorstellung mit dem Himmel zu einer Einheit verbunden erscheint. In solchem Fall erhält sie wahrscheinlich die gleiche Stellung wie der Hochgott selbst. Volle Sicherheit lässt sich darüber jedoch nicht erlangen, da das Quellenmaterial hier nur unzureichende Auskünfte bereit hält.

Der Mond hat in Iran — wie ja auch in anderen vom Hochgottglauben beherrschten Kulturen — eine ziemlich starke Stellung als Spender der Fruchtbarkeit. Sein Wesen scheint sich — ganz so wie bei den übrigen iranischen Göttern — in zwei entgegengesetzte Aspekte aufteilen zu können. Ausserdem kann er aber auch von seinen drei Phasen her betrachtet werden, in denen man dann verschiedene Ausgestaltungen seines Wesens erblickt. In Iran dürfte starke Neigung zu dieser letzteren Auffassungsweise lebendig gewesen sein, denn sie wurde auch auf Zervan angewandt. Himmel, Sonne, Mond und Sterne wurden immer als eine natürliche Tetrade empfunden, die sicherlich den Ausgangspunkt für andere ähnlich angelegte Gedankengänge bildete. Solche Spekulationen



sind von Weinreich gründlich analysiert worden. Wir brauchen darum auf diese Dinge hier nicht weiter einzugehen.

Einen andern, sehr eigentümlichen, Zug wollen wir dagegen noch kurz vergleichender Betrachtung unterwerfen. Wir sind mehrfach auf die Vorstellung gestossen, dass der Hochgott ein besonderes Kleid anlegt. Eine besondere Kleidung der Priester des Hochgottes finden wir z. B. bei den Eweern. Die Priester des Nyigbla müssen immer eine weisse Kleidung tragen. Nyigbla ist aber unter den Eweegöttern im Grunde ein Fremdling. Die Priester der eigentlichen Eweegötter »tragen durchweg ... dunkle blaue Kleider«. <sup>11</sup> Das gemahnt uns an das aschenfarbige Kleid Ahrimans, an das rote Kleid Vayus und das weisse Kleid Ahura Mazdahs. Anscheinend hat auf diese Weise jeder Gott seine ihn speziell kennzeichnende Farbe gehabt, die in der Kleidung seiner Verehrer wiederkehrte. Es sei hier daran erinnert, dass wir auch ein blaues Kleid — das des Bauernstandes — antrafen. Da nun in Iran der Mond besonders mit der Fruchtbarkeit verbunden ist, ist blau vielleicht als die Farbe des Mondes anzusehen. Die Verteilung der Farben auf nur drei Götter ist natürlich eine ganz willkürliche. <sup>12</sup> Denn es hat gewiss auch andere Farben anderer Götter gegeben. Wir brauchen nur daran zu erinnern, dass in den grossen häretischen Bewegungen der islamitischen Zeit die Nachfolger Bābaks als *al-Muhammira* (= *surx 'alam*) »die Rottragenden«, bezeichnet wurden, <sup>13</sup> was ja an die Farbe Vayus erinnert. Wir wissen, dass andere Bewegungen andere Farben trugen, z. B. die *Mubajjida* (= *sapād jāmagān*), die Weisstragenden. <sup>14</sup>

<sup>11</sup> Spleth, Die Religion der Eweer, S. 145.

<sup>12</sup> Vgl. die Verteilung der drei Feuer auf die drei Stände unter Auslassung aller anderen Feuer.

<sup>13</sup> Tabari III, ۱۲۳۵ Z. 6. Vgl. Nizām ul-Mulk S. ۱۹۹ Z. 19.

<sup>14</sup> Sie werden oft erwähnt, z. B. in dem Abschnitt über al-Mukanna' bei Nerchakhy S. ۶۳ ff. Vgl. auch ib. S. ۹ Z. 3 (فَتَّ سِدْ جَمَان). Über diese Bewegungen werde ich in anderem Zusammenhang handeln.

## Schlussbemerkungen.

Wir haben uns bereits in der Einleitung zu der Auffassung bekannt, dass alle Bemühungen, den Hochgottglauben der Naturvölker im wesentlichen aus missionarischen Einflüssen herzuleiten, als verfehlt zu betrachten sind. Um die Frage nach dem Ursprung der primitiven Hochgott-Religionen einer endgültigen Klärung näherzubringen, haben wir den Versuch unternommen, in der altiranischen Kultur eine Gottesauffassung nachzuweisen, die mit den bei den Naturvölkern vorhandenen Ausgestaltungen des Hochgottglaubens strukturell identisch ist. Ist dieser Nachweis gelungen, dann dürfte damit der eigenwüchsige Charakter der Höchsten Wesen bei den Naturvölkern prinzipiell aufgezeigt sein.

Wir sind denn auch der Überzeugung, die viel diskutierte Frage tatsächlich im Verlauf unserer Untersuchungen einer Beantwortung entgegengeführt und den autochtonen Charakter jener Glaubensformen ausser Zweifel gestellt zu haben. Wir haben zwischen dem Hochgottglauben der alten iranischen und dem der afrikanischen Völker eine so weitgehende phänomenologische Übereinstimmung vorgefunden, dass die Existenz einer autochtonen Hochgott-Religion der Naturvölker wohl kaum noch bestritten werden kann. Ebenso dürfte der uranisch-atmosphärische Charakter der Höchsten Wesen nunmehr völlig sichergestellt sein. Des weiteren haben wir wohl mit hinreichender Deutlichkeit dargetan, dass der innerste Wesensgehalt der Hochgötter seinen Ausdruck in einer starken schicksalsmässigen — gute und böse Handlungen in sich umschliessenden — Aktivität findet, welche nur selten sich so weit verflüchtigt, dass die Unwirksamkeit eines »deus otiosus« an ihre Stelle tritt.

Mit diesem als Himmelsgott aufgefassten Höchsten Wesen steht der irdische König oder Stammeshäuptling in direkter Verbindung. Er ist der Nachkomme eines mythischen Urkönigs und Heil-



bringers, der gewöhnlich als Sohn des Hochgottes gedacht wird. Der Gott und der König — beide herrschen allmächtig. Der erstere im Himmel, der andere als Repräsentant der Gottheit auf Erden. In dem Glauben an den allmächtigen Himmels-gott und seinen irdischen Vertreter haben wir wahrscheinlich den eigentlichen religiösen Kerngehalt im Glaubensleben der Naturvölker zu erblicken.

# Stellenregister.

## Awesta.

Die Seiten, auf denen der Awestatext mitgeteilt ist, sind kursiv gedruckt.

	Seite		Seite
	Yasna	49	4 ..... 325, 329
1	1 ..... 235	51	10 ..... 254
	11 ..... 97, 236	57	10 ..... 312, 318
2	11 ..... 97	29	..... 298
3	2 ..... 238	25	..... 124, 313, 318 f.
9	4 ..... 185	27—29	..... 132 f.
	10 ..... 161	70	1 ..... 155, 164
	18 ..... 328	3	..... 227
	21 ..... 338	71	4 ..... 236
	23 ..... 339	72	10 ..... 189, 206, 219
	30 ..... 322		
	32 ..... 337		Yast
10	19 ..... 155	1	10—11 ..... 315, 324
	25 ..... 161		12—15 ..... 239 ff.
	15 ..... 338	3	6, 12, 16 ..... 337
17	11 ..... 363	5	117 ..... 344
19	9 ..... 249, 250	127	..... 150
21	10 ..... 231	6	1 ..... 379
30	3 ..... 249, 250	3	..... 98
	5 ..... 237, 249	7	0 ..... 170
	6 ..... 327	1	..... 169
31	11 ..... 234	3	..... 171, 379
	19 ..... 253	5	..... 173
	22 ..... 263	8	1 ..... 171, 186, 377
33	9 ..... 250	29	..... 376
36	6 ..... 236	35	..... 378
39	10 ..... 249, 250	45	..... 187
44	3 ..... 160	46	..... 187
45	2 ..... 250	50	..... 397
	4 ..... 250	9	30 ..... 344
46	1 ..... 323	10	2 ..... 117
47	3 ..... 250	5	..... 238
	8 ..... 254	1	..... 110



[illegible]

34—35	331, 333
37	335
38	331, 333
8 70	331 f.
10 14	223, 228
13 45	329
16 17	332
19 9	269
13	189, 231, 266, 270
15	108
16	266
39	252
39—42	252
23	108
26	244
21 1 3	377
17	337

## Nyāyīṣa

1 4	189
8	131, 266, 279

2 13	176
3 10	172

## Sihročak

1 21	189, 231, 266
22	219
27	306
2 21	189, 231, 266
25	306

## Višpered

7 3	378
-----	-----

## Nrangastān

53	339
----	-----

## Pursišānā

10	337
----	-----

## Aogemadašča

70—76	200 f.
77—81	191, 192 f.

## Pehlevilliteratur.

Kapitelteilung der nichtawestischen Texte nach West, Pahlavi Texts. Nur die Seiten, auf denen der Pehlevitext mitgeteilt ist, sind verzeichnet.

## Pehl. Yasna

1 1	253
2	238
17 11	365
31 3	254 f.
5	253
10	254
22	262

## Pehl. Yašt

1 8	243 f.
6 5	98 f.
7 1	362
5	174 f.

## Pehl. Vend.

1 7	212
5 3	194, 195

9	195
8 70	332
16 17	333
19 9	269
19	231

## Aogemadašča

70—76	201
-------	-----

## Artāk Vīrāz

5 3	118
-----	-----

## Bahman Yašt

2 21—26	342 f.
41—42	226
3 6	343
6	344
21	344
23	314



## Bundahishn

A. 2 Z. 12 ff. ....	239, 245
10 Z. 1 ff. ....	279
10 Z. 8 ff. ....	273
11 Z. 6 f. ....	201
31 Z. 5 ff. ....	247 f.
31 Z. 13 ff. ....	210
49 Z. 13 f. ....	179
52 Z. 2 f. ....	179
52 Z. 11 f. ....	179
60 Z. 11 f. ....	306
68 Z. 1 ff. ....	363
101 Z. 7 ff. ....	363 f.
149 Z. 13 f. ....	303
150 Z. 6 ....	303
162 Z. 7 ff. ....	363
164 Z. 13 ....	170
164 Z. 13 ff. ....	177 ff.
166 Z. 4 ff. ....	232
171 Z. 15 ff. ....	121
177 Z. 8 ff. ....	367
178 Z. 13 f. ....	187
181 Z. 9 ff. ....	303
186 Z. 12 ff. ....	198
206 Z. 13 ....	212
206 Z. 15 f. ....	213

## Dāstān i dēnik

14, a ....	116
30, a ....	197
31, b ....	119 f.
36, a ....	203
71, a ....	164

## Dēnkart

VIII. 20, 4—5 ....	116 f.
IX. 20, 40—42 ....	255
22, 1 ....	314
23, 1—5 ....	204 f.
28, 3 ....	119
30, 1 ....	246
31, 1 ....	300
31, 25—27 ....	262
39, 9 ....	120
ed. Madan S. 21 Z. 15 ff. ...	293 ff.
" S. 100 Z. 11 ff. ....	360

ed. Madan S. 203 Z. 16 ff. ... 287 ff.

" S. 413 Z. 17 f. .... 264

" S. 633 letzte Z. ... 340 ff.

" S. 660 Z. .... 329

" S. 729 Z. 13 .... 328

" S. 730 Z. 13 .... 329

## Karnāmak

2 10 ....	153
3 13—15 ....	152
3 18—20 ....	152 f.
7 1 ....	153

## Légende de Kérosaspa

S. 339 ....	223
340 ....	212
341 ....	221 ff.

## Mēnōkē yrat

2 19 ....	313
115 ....	196
117 ....	199
116—117 ....	313 f.
118 ....	118
8 " ....	275
9 " ....	273
14 ....	314
28 1, 16 ....	305
47 ....	199

## Texte z. mazd. Kal.

S. 48—49 ....	165
---------------	-----

## Yōist i Fryān

3 20 ....	187
34 ....	200

## Zāmaspūmak

26 ....	226
---------	-----

## Zātspr.

1 29 ....	286
4 3 ....	286 f.
5 1—2 ....	306 f.
34 25 ....	286

## Kurzgefasstes Sachregister.

	Seite
»Abstrakte Gottheiten« .....	311
<i>adaoyanias</i> .....	122 f., 242 f.
<b>Aēma</b>	
von Mithra bekämpft .....	312, 319
von Sraoša bekämpft .....	312 ff., 318
ist <i>zruvi. dru</i> .....	318
ein Aspekt Mithras .....	319, 350
sein Gefolge .....	320
Aēmakult und Männerbünde .....	320
als »Kollektive Gottheit« .....	325 f.
seine Anbeter als Daēva-Anbeter .....	327
mit Rama zusammen genannt .....	325
ein Amahraspand des bösen Gottes .....	350
<i>afzār</i> .....	287, 298
<i>aya daēna</i> ( <i>aya.daēna</i> ), <i>ay-dēn</i> .....	347
Aghori, Aghorapanthi .....	333
<b>Ahriman</b>	
hat Froschgestalt .....	302 ff.
hat den Frosch geschaffen .....	302 f.
das aschenfarbige Kleid .....	286, 298
hat durch Zervan Macht bekommen .....	286 f.
von Zervan geboren .....	271
von den Magiern verehrt .....	299
wird durch Verehrung mächtiger .....	300
ist ein wirklicher Gott .....	300
ist der Bruder Ohrmazd .....	301
ist <i>šāh</i> .....	271, 301
steht mit Fruchtbarkeitskulten in Verbindung .....	304
bekämpft Asmān .....	306 f.
beschützt die Feinde des Aša .....	297
beschützt die Feinde des Kastenwesens .....	297
<b>Ahura Mazda</b>	
als Himmelsgott .....	235 ff.
hat eine schöne Gestalt (ist <i>hukroptoma</i> ) .....	235 f.
hat einen festen Körper .....	235, 237
sein Körper wird verehrt .....	236
den Himmel sein Gewand .....	237, 246



hat den Himmel zum Wohnsitz .....	239, 241 f.
die Sonne sein Auge .....	239
hat Altar als Sohn .....	238
die Himmelsgewässer sind seine Frauen .....	238
seine Epitheta .....	239 ff.
diese stimmen mit denen Vayu's überein .....	241 f.
die Doppeltheit seines Wesens .....	239 ff., 249 ff., 319
mannweibliches Doppelwesen .....	251
Vater der himmlischen Zwillinge .....	249 f.
hat eigentlich nicht den Namen A. M. ....	252
ist <i>adaoyanmu</i> .....	242
hat <i>gar-nah</i> .....	235, 240 f.
ist allwissend .....	240 f., 242 f.
fordert Rechenschaft .....	120, 244, 252 f.
hat die Cinvatbrücke geschaffen .....	252
teilt das Schicksal aus .....	253
ist der Herr des Ordals .....	253 ff.
wird beim Ordal angerufen .....	258
Schicksalsgott als Herr des Ordals .....	259
Feuerpriester .....	240
Priestergott .....	248
der himmlische <i>angōpati</i> .....	264
Schutzherr des Herrschers .....	250 ff.
hat der Herrscher zum Genossen .....	262 f.
«wohnt» in dem Herrscher .....	262 ff.
ist <i>ahū</i> und <i>ratu</i> .....	262
Repräsentant eines bestimmten soziologischen Typus .....	265
legt drei Gewänder an .....	247 f.
ist der Sohn Zervans .....	273
stammt von Zamānah ab .....	275
ist <i>pitišnāh</i> .....	271, 309
er und Ahriman stammen von der Zeit ab .....	276
ist eine geschaffene Gottheit .....	277
existiert zusammen mit Zurvān i akanārak .....	275
wird mit Zervans Erlaubnis zum Wertschöpfer .....	275
vollbringt die Schöpfung mit Hilfe des Zamān .....	275
<i>arjōš-aspa</i> ( <i>arjāsp</i> ) .....	344
<i>arštaka</i> ( <i>arštār</i> ) .....	268 f.
Asmān .....	
ist der Himmel in konkreter Gestalt .....	305
auch im Zoroastrismus eine Gottheit .....	306
sein Yašt ist verloren gegangen .....	306
wird als Krieger gedacht .....	306
kämpft gegen Ahriman .....	306 f.
ist höchste Schicksalsmacht .....	307
als Bezeichnung des Höchsten Wesens .....	307 ff.
der König als « <i>asman</i> » angedeutet .....	309

Astōviðōtuš	192, 195 f., 201
Åsa	347
Åsi	113
āzmaōya (ahrmāk)	297 f., 326, 346 f.
Ātar	
Sohn Ahura Mazda's	238
Sohn der Himmelsgewässer	238
als Funke und Blitz	238
bekämpft den Drachen Dahāka	238
ist das Ordalfener	233 f.
āōračan	339
āzutiā	111
Baga (bag)	154 ff., 167 f., 174 f., 264, 377
bayagān	155
bayō.bazta	377, 380
baypāt (bagapūdra)	155 ff., 162, 372
bazta (bazt)	271, 308, 377 ff.
baztur (baztār)	170 f., 377, 379
baztārik	170, 177 f.
Blitz	238, 360, 369 f.
daēvayazna	320, 334
dahāka (dōhāka)	190, 296 f., 238, 361
dahya	114, 321, 323, 345
dahyupati	97, 114, 116, 121, 145, 260, 264, 321, 323, 345, 360 f.
dāmi, dāt	108, 129
dāmōiā upamana	113
darayō xvaōta (dērang xvatōi)	189, 201, 295 f., 266, 279
„Deus otiosus“	109, 207
Drache	192, 374
drafša (drafš)	317 f., 320, 324, 343
drvant (druvant)	297, 299, 346
drigu	114 f.
duš-daēna (dušdēn)	297, 347
Farben	
weiss ist die Farbe Ahura Mazda's (des Priesterstandes)	247 f.
blau ist die Farbe (des Mondes? und) des Bauernstandes	248
rot ist die Farbe Vayus (des Kriegerstandes)	247 f.
sind die Kennzeichen der Kultverbünde	392 f.
Feuer	
ist der Sohn Ahura Mazda's	238, 301
das herniederfahrende Blitzfeuer	238, 360, 369 f.
das Blitzfeuer im Feuertempel verehrt	390, 369 f.
Ordalfener	234 f., 256 f.
Schiedsrichter beim Ordal	253



der König hat Feuernatur .....	353 f., 359, 368
ein Name des göttlichen Feuers ist Nēryōsang .....	368
ist die Natur des xvarnah .....	374
<i>frazdād</i> .....	111
<i>frazdāra</i> ( <i>frazdār</i> ) .....	268
Frosch .....	
von Ahriman geschaffen .....	303
die Gestalt Ahriman .....	303
eine Fruchtbarkeitsgottheit .....	304
<i>gāša</i> .....	298, 330, 346
<i>gāšdād</i> .....	111
Gebet an den Hochgott .. 15 f., 26, 30, 33, 40 f., 45, 50 f., 52, 81, 63, 69, 87	
Geheimbünde, siehe Männerbünde	
Geheime Gesellschaften etc.	
Geschlecht der Gottheit .....	82 ff.
<i>gēt</i> .....	304 f.
<i>gufra</i> .....	123
<i>haēna</i> .....	322 f.
<i>ham.patana</i> .....	333 f.
<i>handrumano</i> .....	334
<i>handvarana</i> .....	333 f.
Haoma .....	180 f., 339
Himmel .....	70 ff., 81 f., 96 f., 122, 124, 235 ff., 245 f., 304 ff.
Inkarnation .....	303, 349, 354, 370 f.
<i>jahi, jahika</i> .....	118, 337
Kannibalismus .....	331 ff., 335 f.
<i>karapan</i> .....	298, 346
<i>kavi</i> .....	298, 346
Kasten .....	297, 346
<i>Karōm</i> .....	320, 339
Karōsānī .....	339
Kleid .....	247, 286, 297 f., 349, 393
Kultus des Hochgottes (siehe auch Gebet) .....	31, 45, 81, 63, 86, 87
König und Mithra .....	
der K. wird von Mithra erkoren .....	147
Mithra, Clangott des K. .....	147
der K. schwört bei Mithra .....	127
der K. ruft vor der Schlacht Mithra an .....	128
der K. als Throngenosse Mithras .....	147 f.
der K. wird als Mithra verehrt .....	148, 162
die iranischen Könige propagieren die Verehrung Mithras .....	149
der K. erhält von Mithra Investitur .....	150
der K. hat xvarnah .....	151 ff.

Mithra, Ahnherr des Königs .....	147, 154 ff.
der K. ist <i>baypür</i> .....	155 ff.
der K. ist der Sohn Mithras .....	157, 162
der K. als Priester bei Mithrakāna .....	159 ff.
der K. berauscht sich rituell .....	159 ff., 162
ritueller Tanz .....	160
der K. salbt sich .....	161
Haoma — Trank .....	160 f.
der indische K. und Mithra .....	162 ff.
der indische K. wird gesalbt .....	163
d. ind. K. trinkt Soma .....	163
d. ind. K. ist Mitra und Varuna .....	163
d. ind. K. wird mit den Göttern vereint .....	163
<i>frater solis et lunae</i> .....	162, 181
die »Königliche Mahlzeit« .....	161
der K. gibt den Persern Gaben .....	161
der K. wird bei Mithrakāna gekrönt .....	158, 161
König und Ahura Mazdah	
Ahura Mazdah, Schutzherr des Herrschers .....	259 ff.
Genosse Ahura Mazdahs .....	262 f.
in ihm »wohnt« A. M. ....	262 ff.
ist <i>magūpati</i> ( <i>mōbad</i> ) .....	260 ff.
König und Mond	
der K. von Bucharā hat den selben Titel wie der Mond ( <i>Xvātāi</i> ) ..	165
<i>frater solis et lunae</i> .....	162, 181 f.
König und Sonne	
der K. ist Sonnenkönig .....	178
<i>Xšaēta</i> .....	177 ff.
der König von Kābūl ist <i>kīrbad</i> .....	265
König in Afrika und Iran	
hat Feuernatur .....	353 f., 359, 365
entzündet das Staatsfeuer .....	355
ist Regenspender .....	353 ff., 358 ff.
Feuerheiligtum vom König gestiftet .....	361
steht mit dem Stier in nahem Zusammenhang .....	355 ff., 362 ff.
<i>xšaēta</i> ( <i>lxšēd</i> ) .....	185 f.
<i>xšaētrōdā</i> .....	111
<i>garznah</i> .....	151 ff., 170 ff., 372 ff.
<i>xvātāi</i> .....	168
<i>xvētōdātāh</i> ( <i>xvētōdās</i> ) .....	166, 168
<i>magūpati</i> ( <i>mōbad</i> ) .....	176, 264
Māh .....	
ist »Zuteiler« ( <i>baytār</i> , <i>bay</i> ) .....	170 f., 174 f.
verteilt das Glück .....	164, 170, 172 f., 177 ff.
sein Wagen .....	166 f.
bildliche Darstellungen .....	166 ff.



Verkündiger der künftigen Ereignisse .....	173
ist <i>yaozštivant</i> .....	175
mit Mäh zusammengesetzte Eigennamen .....	176 f.
<i>mairya (mar)</i> .....	297, 324, 344, 346, 359 ff.
<b>Männerbünde</b>	
Titel des Männerbundführers ( <i>sāstar, dahyupati</i> ) .....	323, 345
Politische Bedeutung der Bünde .....	323 f.
Mitglieder: <i>Sātar, Kavi, Karapan, Mairya, Varka, Yātu, Pairika</i> ..	324
Feldzeichen ( <i>grūra draṣa</i> ) .....	313, 315, 317 f., 320, 324
<i>daēva</i> -Anbetung .....	321 f., 334
«zweiflüssiger Wolf» .....	328 f., 338, 344
Räubertum .....	330
Sexuelle Ausschweifungen .....	330, 337
Kannibalismus .....	330 ff., 335 f.
nächtliche Zusammenkünfte .....	331, 334 f.
Terrorismus .....	336
Zauberkräfte .....	337
«mairisches Weib» .....	337 f.
Männerbünde gegen Atarverehrung .....	338 f.
Orakelbefragung .....	340 ff.
Haartracht der Mitglieder .....	342 f.
Ledergurt .....	343 f.
Banner .....	342 f.
Wolfs-Emblem .....	343
Schwarze Farbe als Bundeszeichen .....	342 f., 349
die Bünde: politische Feinde Irans .....	342 ff.
Stellung zum Zoroastrismus .....	345
Mithraverehrung .....	345
die Bünde: Feinde der zoroastrischen Gesellschaft .....	346
die Bünde: Feinde des Ständenesens .....	346
Gegner des <i>asa</i> .....	347
Verehrung iranischer Gottheiten .....	348 ff.
Verehrung des bösen Gott-Aspekts .....	350
Mannweiblich .....	82 ff., 183, 251, 271 f.
<b>Mithra</b>	
Himmels-gott .....	95 ff., 124
M. und Sonne .....	95, 128
allgegenwärtig .....	95 f., 106 f.
ist der Himmel selbst .....	96, 124
die Sterne — seine Augen und Ohren .....	96, 99, 121
ist der gestirnte Himmel .....	97, 122
himmlischer Grosskönig .....	97
himmlischer <i>dahyupati</i> .....	97, 114, 116, 121
Richter des <i>dahyu</i> .....	114
Beziehung zu Sonne, Mond und <i>Tīstriya</i> .....	97, 98 ff.
ist «in der Mitte» .....	99 f.
zugleich gut und böse .....	100 ff.

gibt Krankheit und Tod .....	144
gibt Reichtum und gute Gaben .....	100, 104, 111
gibt <i>zvaronah</i> .....	100, 104, 110, 112
beruhigt das Denken des Feindes .....	100, 104 f.
Beschützer des Allherrschers .....	100, 104
gibt Nachkommenschaft .....	100, 103, 111
reizt das Denken des Befriedigten .....	102, 105
gibt der Sieg .....	105
hat als Gefolge: <i>θwāša</i> .....	113
<i>Vātā</i> .....	105
<i>Aši</i> .....	112
<i>Dāmoš Upamāna</i> .....	103, 113
<i>Pārendi</i> .....	111 ff.
Mithrakāna (Mithragān) .....	155, 157 ff.
Mond .....	79 f., 83, 355 ff., 362 ff.
siehe auch <i>Māh</i>	
Nabel .....	363 ff.
Nēryōsang .....	363 ff.
Ordal .....	217, 253 ff.
<i>pairika</i> .....	324, 337
<i>pēšak</i> .....	297 f., 346
<i>pšōštanvi</i> ( <i>pšōštanū</i> ) .....	328
<i>puδriδā</i> .....	111
Rāma .....	325
Regen .....	74 f., 81, 84, 109 f., 353 ff., 358 ff.
Richter .....	25, 61, 85, 314 ff., 120, 244, 252 f.
<i>sāstar</i> ( <i>sātar</i> ) .....	323 f., 360 f.
Sonne	
spielt in Afrika keine grosse Rolle .....	78 f.
wird in Iran zusammen mit <i>Māh</i> verehrt .....	184
gehört in der Kreis des Mithra .....	184
<i>spīhr</i> .....	213 f., 304 f.
Sraoša	
personifizierte Mithragemeinde .....	311
ist »Gehorsam« .....	318
bekämpft <i>Ašma</i> .....	312 ff., 318
ist <i>daršidru</i> .....	318
Ginvatbrücke .....	318
<i>Srōš</i> tötet <i>Hōšm</i> .....	318
Sraoša ein Aspekt Mithras .....	320, 350
Sraoša verdrängt Mithra .....	312, 351
Synkretismus .....	389
<i>θwāša</i>	



ist »der Luftraum« .....	231
ist <i>spīhr</i> .....	231
eine Himmelsgottheit von Schicksalscharakter .....	232

## Tīstīriya

ist »Zuteiler« ( <i>bahtar</i> ) .....	186
hat <i>yoozšti</i> .....	187
sein Geschlecht .....	187

<i>uyra.bānāv</i> .....	316
<i>urvūšū</i> .....	258

## Vayu (Vāi)

Seine Epitheta .....	189 ff.
<i>darogō.xradāta</i> .....	189
<i>apayate</i> .....	189
<i>vanō-vīspā</i> .....	189
<i>vohrvaršte</i> .....	189
<i>dāhāka</i> .....	190
ist Schicksalsgottheit .....	191
erteilt <i>āyayta</i> .....	209
Gott der Fruchtbarkeit .....	202 f., 214
Totengott .....	191
Kriegergott .....	193 f.
sein vieldeutig Schillerndes Wesen .....	214
in Synkretisierungsprozess einbezogen .....	234
wird mit <i>θwāša</i> und Zervan angerufen .....	189, 231
steht mit Astōvīdōtus (Astōvīhāt) zusammen .....	192, 195, 196, 201
Wird zusammen mit Ahura Mazdah verehrt .....	209
Ahura Mazdah opfert ihm .....	208
ist über die Gegner (Öhmazd und Ahriman) erhaben .....	207, 209
Kein »Deus otiosus« .....	207
ist Gegenstand eines wirklichen Kultus .....	207
Gottheit des Fryānastammes .....	211, 213 f.
Wird im östlichen Iran verehrt .....	212 f.
Kerosāspa bringt ihm Opfer dar .....	211
Vayu und Kavi Haosravah (Kal Hōsray) .....	203 ff., 206
ihm wird von Nicht-Zoroastriern geopfert .....	206
Vayu und Aurvasāra .....	206
wird von Dahāka verehrt .....	206 f.
seine Verehrung wird zoroastrisiert .....	213
sein Kleid .....	210, 290, 293 f., 297
mit Vayu zusammengesetzte Eigennamen .....	215
spaltet sich in zwei Aspekte .....	194 f.
Der böse Vāi ( <i>vāi i vātar</i> ) .....	195
tötet die Menschen .....	197
niemand kann ihm entkommen .....	199

ist mit dem Schicksal identisch .....	200
steht mit Astovihāt zusammen .....	195
wird mit Astovihāt identifiziert .....	198, 201
der gute Vāi ( <i>vāi</i> i <i>vāh</i> ) .....	196
hat den bösen Vāi zum Gegner .....	196, 197
erhält den <i>drōn</i> .....	197
wird gnädigt gestimmt .....	198
ist ein gerechter Richter .....	200
nimmt die Seelen der Verstorbenen entgegen .....	196 f.
wird als Attribut Ohrmazds betrachtet .....	207, 209 f.
ist = <i>vāi</i> i <i>dērang xatāl</i> .....	201 f., 206, 223
wird mit Rām gleichgesetzt .....	214

## Vāta

ist Kriegergott .....	220
ist Ordalgott .....	217
seine kosmische Rolle .....	222
ist allmächtig .....	219 f.
hat das Epitheton <i>vorəθrajan</i> .....	216
in seiner Gestalt erscheint <i>Vorəθrazna</i> .....	218 f.
erscheint zusammen mit Dāmōš Upamana .....	216 ff.
tritt als Gehülfe Mithras auf .....	216 ff.
greift in den Kampf ein .....	216 ff.
zusammen mit ihm wird <i>ham varəti</i> verehrt .....	220
seine Bedeutung im wirtschaftlichen Leben .....	226
mit Vayu wesensgleich .....	223
nicht mit Vayu identisch .....	224, 230
sein böser Aspekt .....	229
seine zwei Seiten; <i>garu-vāt</i> und <i>sarə-vāt</i> .....	226
<i>vāt</i> i <i>artāk</i> .....	227
<i>vātya-doēva</i> .....	227 f.
<i>bād</i> i <i>sard</i> .....	228
ist nicht völlig mit <i>vātya</i> identisch .....	229
kommt auf Münzen vor .....	220
wird von Krišāsp bekämpft .....	221 f.
im östlichen Iran verehrt .....	220, 230
mit Vāta zusammengesetzte Eigennamen .....	229
<i>vəθrəōdā</i> .....	111

## Wagen

Mithra's Wagen .....	129 ff.
Māh's Wagen .....	166 f.
<i>yaozšti</i> .....	129, (175), 187
<i>yātu</i> .....	337

## Zamān

mit seiner Hilfe vollbringt A. M. die Schöpfung .....	275
Zamān i akanārak ist mit Zurvān i akanārak identisch .....	275



als Name abwechselnd mit Zurvān und Zamānah .....	276, 278
mit rūzgār identisch .....	276
unabhängig von Ahriman und Ōhrmazd .....	277
! akanārak, nicht identisch mit zamān ! dērang-Xvartā .....	279
Firdausi über Zamān .....	284
Wis und Ramin über Zamān .....	285
leistet Ahriman Hilfe .....	285 f.
<b>Zamānah</b>	
von ihm stammen Ōrmuzd und Ahriman ab .....	275
als Name abwechselnd mit Zurvān und Zamān .....	276, 278
hat Macht über alle Dinge .....	276
ohne ihn kann nichts entstehen .....	278
Firdausi über ihn .....	282 ff.
Zauberer .....	324, 337
<b>Zervan</b>	
Zwei Zervangestalten .....	266, 279
hat einen der Todeswege geschaffen .....	266 f.
seine Epitheta .....	268, 272
Klassische Zeugnisse .....	270 ff.
Raum und Zeit .....	270
setzt die Könige ein .....	270
«dous otious» .....	271
syrische Zeugnisse .....	271
armenische Zeugnisse .....	271 f.
ist der Oberherr .....	271
Barombündel als Herrschafts- emblem .....	271 f.
ist das »Los« .....	271
ist der »Glücksglanz« .....	271
Handaralliteratur über ihn .....	275, 281 f.
Schicksalsgott .....	274
ist über die endliche Zeit erhaben .....	273 ff.
mit seiner Erlaubnis wurde Ahura Mazda zum Schöpfer .....	275
Ōhrmazd und Ahriman — seine Söhne .....	273 f.
mannweibliches Doppelwesen .....	271 f.
wird auch Zamān und Zamānah genannt .....	276
zugleich gut und böse .....	277
sein Verhältnis zu Ahura Mazda .....	280
ist ein Aspekt Ahura Mazdahs .....	280
gibt Ahriman die Macht (Werkzeug, Kleid) .....	286 f.
bestimmt die Lebensdauer Gayōmarts .....	286 f.
Vier Werkzeuge (= Kleider) .....	287 ff.

## Afrikanische Stämme.

Ashanti, S. 8 f., 70, 86, 89.	Ibo, S. 20 f., 80.
Atchwabo, S. 47 ff., 75, 87.	Ila, S. 52 ff., 75, 89, 92.
Rafioti, S. 26 ff., 76, 91.	Isoko, S. 10.
Bakwiri, S. 23 ff., 73, 85 f.	Kaffa, S. 34, 78, 91.
Bambara, S. 5 ff., 70, 81.	Kamba, S. 37 f., 74, 89, 91.
Barotsa, S. 61 f., 88.	Kikuyu, S. 38 ff.
Barundi, S. 46 f., 74, 87, 89, 92.	Konde, S. 45 f.
Buschmänner, S. 68 ff., 76.	Kpelle, S. 21 ff., 72 f., 87, 89, 91.
Dahome, S. 10 ff., 89.	Lambaa, S. 51 f., 75, 81, 85.
Dama, S. 64 ff., 76, 88, 93.	Masai, S. 35 ff., 74, 77, 87.
Djagga, S. 42 ff., 74, 78, 87, 89, 92.	Ovambo, S. 62 f., 70, 88, 92.
Ewee, S. 12 ff., 71, 76, 81, 86, 89.	Pygmäen, S. 28 ff., 73, 78 f.
Herero, S. 63 f., 76.	Ronga, S. 49 ff., 75, 88.
Hottentotten, S. 67 f., 76, 79.	Schilluk, S. 32 ff., 73, 87, 91.

## Götternamen unter afrikanischen Stämmen.

Abasi, S. 5.	Hego, S. 34, 78, 91.
Abist, S. 34.	Hosi, S. 50.
Abo, S. 34.	Huwe, S. 68.
Adomangama, S. 19.	Ibwel, S. 24.
Allah, S. 5 ff.	Ihumye, S. 47.
Ambelema, S. 20, 80.	Im(m)ana, S. 46 f., 74, 87, 92.
Borumbie, S. 30.	Im(m)ana mbi, S. 47.
Bulonga-Namasi, S. 56.	Intube, S. 47.
Chaba, S. 55.	Iryadi, S. 47.
Chamaba, S. 68.	Ipaokubora, S. 55.
Chembwe, S. 56.	Itangitati, S. 47, 92.
Chilunga, S. 55.	Jwok, S. 32 ff., 73 f., 91.
Elotse, S. 68.	Kalisa (Muema), S. 29 f.
Elôwâlowa, S. 24.	Kalunga, S. 62 f., 75, 92.
Erob, S. 68 f.	Kalunga Kanuagombe, S. 69.
Gaba, S. 21 f., 91.	Kayyu, S. 56.
Gamab, S. 65 ff., 68 f., 88, 93.	'Khab, S. 68.
Gbande, S. 21.	Kuvum, S. 31.
Gbande ngala, S. 21.	Kua bako, S. 31.



- !Kung !Khu, S. 68.  
 Lexa, S. 51 ff., 75, 81, 85, 92.  
 Loma gala, S. 21.  
 Londi, S. 29.  
 Labumba, S. 55.  
 Lukele, S. 56.  
 Luvhunabaumba, S. 56.  
 Lyulu, S. 51, 75.  
 Máke, S. 23.  
 Mawu, S. 10 ff., 71 f., 76, 81, 86 f., 89 f.  
 Mbako, S. 31, 78.  
 Mbamba Kiara, S. 45.  
 Mbamb' a löwa, S. 24.  
 Mende ngewo, S. 21.  
 Mongi, S. 23.  
 Mongongi, S. 23.  
 Mukuwbe, S. 56.  
 Mulugu, S. 47 ff., 75, 87 f.  
 Mulungu, S. 37 f., 51, 74, 91.  
 Mumbi, S. 38.  
 Munakasungwe, S. 56.  
 Mundandamina-Kalunga, S. 56.  
 Mungu (Mongu), S. 29 f., 80.  
 Muninde, S. 55.  
 Mwenenyaga, S. 39 ff.  
 Namaachulwe, S. 56.  
 Namazwingwe, S. 56.  
 Namesi, S. 56.  
 Ndandó, S. 23.  
 Ndjambi, S. 63 f., 88.  
 Ndjambi Karunga, S. 63.  
 Ngai, S. 35 ff., 38 ff., 74, 77, 87, 91.  
 Njambo, S. 61 f., 88.  
 Nsambi, S. 26 ff., 76.  
 Nsambli(a)mbi, S. 27, 76.  
 Nsambli(a)mboto, S. 27, 76.  
 Nsambli(a)mpungu, S. 27.  
 Nugbiola, S. 14.  
 Nyambe, S. 88.  
 Nyambi, S. 51.  
 Nyamo, S. 8 f., 76.  
 Nzambi, S. 88.  
 Ohumo, S. 20 f., 80.  
 Ogheze, S. 10.  
 Onyankopon, S. 6, 8 f.  
 Owase, S. 23 ff., 73, 85 f.  
 Rubona, S. 47.  
 Rugaba, S. 47.  
 Rugira, S. 47.  
 Ruremba, S. 47, 92.  
 Ruwa, S. 42 ff., 73, 78, 92.  
 Rwiratara, S. 47.  
 Sa, S. 5 ff., 70, 81.  
 Shakatabwa, S. 56.  
 Shakemba, S. 56.  
 Shikakunamo, S. 53.  
 Shyakapanga, S. 51.  
 Soda, S. 13 f., 17 ff., 76.  
 Sogble, S. 13 f., 17, 76.  
 Sotou, S. 14.  
 Thumye, S. 92.  
 Tilo, S. 49 ff., 75, 88.  
 Tore (Muri-Muri), S. 29, 73.  
 Tsai-goab, S. 67 f., 79.  
 Ushatwakwe, S. 55.

## Bibliographie.

### Angeführte Literatur.

- |                  |   |
|------------------|---|
| Arbman, E.:      | Rudra. Uppsala 1922.  |
| Babelon, E.:     | Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale. 2. Les Perses Achéménides, les satrapes et les dynastes tributaires de leur empire Cypro et Phénicie. Paris 1893. |
| Barthold, W.:    | Turkestan down to the Mongol invasion. London 1928.   |
| Baumstark, A.:   | Geschichte der syrischen Literatur. Bonn 1922.  |
| Benveniste, E.:  | The Persian Religion according to the chief Greek texts. Paris 1939.  |
| Bertholet, A.:   | Götterspaltung und Göttervereinigung. Tübingen 1933.  |
| Bieber, F. J.:   | Das Geschlecht der Gottheit. Tübingen 1934.   |
| Bittremieux, L.: | Kaffa II. Münster 1923.   |
| Boussset, W.:    | La société secrète des Bakhimba. Bruxelles 1936.  |
| Brauer, E.:      | Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907.   |
| Browne, E. G.:   | Züge aus der Religion der Hereo. Leipzig 1925.  |
|                  | A Volume of Oriental Studies presented to ... Cambridge 1922.   |
| Budge, E. A. W.: | Assyrian Sculptures. London 1914.   |
| Christensen, A.: | Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens I—II. Leiden & Uppsala 1917—34.  |
|                  | Les Kayanides. København 1931.  |
|                  | Die Iranier. München 1933.  |
|                  | L'Iran sous les Sassanides. Copenhague 1936.  |
|                  | Les Gestes des Rois dans les traditions de l'Iran antique. Paris 1936.  |
| Clemen, C.:      | Die griech. und lateinischen Nachrichten über die persische Religion. Gießen 1920.  |
| Cumont, F.:      | Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I—II. Bruxelles 1896—99.  |
|                  | Die Mysterien des Mithra 3. Aufl. Leipzig & Berlin 1923.  |
|                  | Corolla numismatica. Oxford 1906.   |



- Darmesteter, J.: Ormazd et Ahriman. Paris 1877.  
 Dhorme, P. (E.): La religion assyro-babylonienne. Paris 1910.  
 Dieterich, A.: Abraxas. Leipzig 1891.  
 Eine Mithrasliturgie 3. Aufl. Leipzig & Berlin 1923.  
 Doke, C. M.: The Lambas of Northern Rhodesias. London 1931.  
 Frazer, J.: The golden Bough. 3. ed. I—XII. London 1911—25.  
 The worship of nature I. London 1926.  
 Frobenius, L.: Die Masken und Geheimbünde Westafrikas. Halle 1898.  
 Kerythra. Berlin & Zürich 1931.  
 Fülleborn, F.: Das Deutsche Njassa- und Ruwuma-Gebiet. Berlin 1906.  
 Gadd, C. J.: The Assyrian Sculptures. London 1934.  
 Gardner, P.: The coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India in the British Museum. London 1896.  
 Gauthiot, R. & Pelliot, P.: Le sūtra des causes et des effets, du bien et du mal II—III. Paris 1926—28.  
 Geiger, B.: Die Avesta Spentas. Wien 1910.  
 Gutmann, B.: Dichten und Denken der Dschaggaweger. Leipzig 1909.  
 Götze, A.: Hethiter, Churriter und Assyrer. Oslo 1936.  
 Hahl, H.: Feste und Tänze der Eingeborenen von Ponape. 1902.  
 Harlez, Ch.: Melanges Charles de Harlez. Leyde 1896.  
 Hockethorn: Geheime Gesellschaften, Geheimbünde und Geheimlehren. 1903.  
 Bertel, J.: Die Sonne und Mithra im Awesta. Leipzig 1927.  
 Herzfeld, E.: Am Tor von Asien. Berlin 1920.  
 Hildebrand, E.: Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft. Leipzig 1937.  
 Rives, F.: Ju-Ju and Justice in Nigeria. London 1930.  
 Hofmayr, W.: Die Schilluk. Wien 1925.  
 Hollis, A. C.: The Massi. Oxford 1905.  
 Holub, E.: Sieben Jahre in Süd-Afrika II. Wien 1881.  
 Horn, P. & Steindorff, G.: Sassanidische Siegelsteine. Berlin 1891.  
 Irnane: Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda. 1913.  
 Immenroth, W.: Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika. Leipzig 1933.  
 Irie, I.: Die Herero. Gütersloh 1906.  
 Johnston, H.: The Uganda protectorate. London 1902.  
 Junker, H. F.: Über iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung (Vortr. Bibl. Warburg I) 1923.

- Junod, H. A.: *The Life of a South-African Tribe*. 2. ed. H. London 1927.
- Justi, F.: *Iranisches Namenbuch*. Marburg 1895.
- Kingsley, M. H.: *Travels in West-Africa*. 2. ed. London 1900.
- Kubary, J. S.: *Ethnographische Beiträge zur Kenntnis der Karolinen-Archipels*. H. 1—3. Leiden 1885—95.
- König, F. W.: *Älteste Geschichte der Meder und Perser*. Leipzig 1934.
- Leumann, M.: *Das nordarische Lehngeflücht*. H. 1—3. Leipzig 1933—36.
- Lindblom, G.: *Akamba*. Uppsala 1920.
- Lommel, H.: *Die Yästs des Awesta*. Göttingen & Leipzig 1927.
- Marquart, J.: *Untersuchungen zur Geschichte von Iran I—II (Sonderabdruck aus Philologus)*. Göttingen 1896, Leipzig 1905.
- Eränsähr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci*. Berlin 1901.
- Merker, M.: *Die Masai*. Berlin 1910.
- Morgan, J. de: *Numismatique de la Perse antique: Introduction. Arsacides*. (Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines* III, 1, 1.) Paris 1927.
- Morgenstierne, G.: *Indo-Iranian Frontier Languages II*. Oslo 1938.
- Müller, L.: *Undersögelse af et gammelt persisk symbol*. Kjöbenhavn 1865.
- Müller, W.: *Yap (= Ergebnisse der Südsee-Expedition)*. Hamburg 1917.
- Nilsson, M. Pison: *Ärets folkliga fester*. 2:a uppl. Stockholm 1931.
- Nyberg, H. S.: *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes (JA 1929, 1931)*. Die Religionen des alten Iran. Leipzig 1938.
- Soldate, Th.: *Persische Studien*. Wien 1892.
- Oldenberg, H.: *Das iranische Nationalepos*. 2. Aufl. Wien 1893.
- Die Religion de Veda*. 3. 4. Aufl. Stuttgart & Berlin 1923.
- Pavry, C. R.: *Oriental Studies in honour of Cuneoiti Krachji Pavry*. London 1933.
- Pechuel-Loesche, E.: *Die Loango-Expedition*. 3: 2. Stuttgart 1907.
- Pettazoni, R.: *Die I. Roma* 1922.
- Reitzenstein, R.: *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn 1921.
- Die hellenistischen Mysterienreligionen*. 3. Aufl. Leipzig & Berlin 1927.
- Reitzenstein-Schaefer: *Studien zum antiken Synkretismus*. Leipzig 1926.
- Roscoe, J.: *The Baganda*. London 1911.
- The Banyankole*. Cambridge 1923.
- Roth, R. v.: *Festgruss*. Stuttgart 1893.
- Sarre, F.: *Die Kunst des alten Persiens*. Berlin 1922.



- Schaefer, H. H.: Urform und Fortbildung des manichäischen Systems (Vorträge der Bibliothek Warburg 1927).
- Schebesta, P.: Vollblutneger und Halbwürge. Leipzig 1934.
- Schmidt, W.: Der Ursprung der Gottesidee. I—VI. Wien 1926. Festschrift. Wien 1928.
- Schneider, W.: Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster i. Wien. 1891.
- Schroeder, L. v.: Mysterium und Minus im Rigveda. Leipzig 1908.
- Schura, H.: Altersklassen und Männerbünde. Berlin 1902.
- Smith, E. W. & Dalg. A. M.: The Ha-speaking peoples of Northern Rhodesia. London 1920.
- Spieth, J.: Die Ewe-Stämme. Berlin 1906.  
Die Religion der Ewe. Göttingen & Leipzig 1911.
- Spiegel, F.: Die traditionelle Literatur der Parsen. Wien 1860.  
Eränische Alterthumskunde. I—III. Leipzig 1871—78.
- Stein, A.: Zoroastrian deities on Scythian coins. London 1887.
- Söderblom, N.: La vie future d'après le mazdéisme. Paris 1901.
- Talbot, P. H.: Life in Southern Nigeria. London 1923.  
Some Nigerian Fertility Cults. London 1927.
- Tauxler, L.: La religion Bambara. Paris 1927.
- Tessmann, G.: Die Pangwe II. Berlin 1913.
- Vodder, H.: Die Bergdama I. Hamburg 1923.
- Webster, H.: Primitive azeret societies. 2. ed. New York 1932.
- Westermann, D.: Die Kpelle. Göttingen & Leipzig 1921.
- Wenke, K.: Leitfaden der Völkerkunde. Leipzig & Wien 1912.
- Whitehead, R. B.: Catalogue of coins in the panjab museum, Lahore. I—III. Oxford 1914—34.
- Wikander, S.: Der arische Männerbund. Lund 1938.
- Winthuis, J.: Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustralern und anderen Völkern. Leipzig 1928.  
Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt. Leipzig 1930.  
Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker. Leipzig 1931.

#### Awestische, mittelfranische und neupersische Texte.

Codices avestici et pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis I—  
Copenhagen 1931.—

- Avesta, herausgegeben von Eriodrich Spiegel. Wien 1853—58.  
 Avesta, herausgegeben von Karl F. Geldner. Stuttgart 1895.  
 Le Zend-Avesta, traduction ... par James Darmesteter I—III. Paris 1892—93.  
 Avesta, Die heiligen Bücher der Parsen. Übers. — von F. Wolt. Straassburg 1910.  
 Die Yästa des Avesta. H. Lommel. Göttingen & Leipzig 1927.  
 Vendidad, ed. by Dastoor Hoshang Jamasp I—II. Bombay 1907.  
 Aogemadaöça, herausgegeben von W. Geiger. Erlangen 1878.  
 Artäk Viräz = Arda Viraf, by Martin Haug assisted by E. W. West. Bombay & London 1872.  
 Ayâtkâr i Zarârân, ed. Antonino Pagliaro (in Rendiconti R. Accad. Nazion. del Lincei Ser. VI. Vol. I.). Rom 1925.  
 Bundahishn = Bundahishn, ed. by Behrangore Tahmuraz Anklesaria. Bombay 1908.  
 Dēnkart = The Pahlavi Dinkard, ed. Dhanjishah Meherjibhai Madan. Bombay 1911.  
 Études Iraniennes II, par James Darmesteter. Paris 1883.  
 Frahang = Frahang i Pahlavik, ed. Heinrich F. Junker, Heidelberg 1912.  
 Kārnāmak = The Kārnāme i Artakshir i Pāpakān, ed. Darab Dastur Peshotan Sanjana. Bombay 1896.  
 Mēnōkē xrat = The Book of the Mainyo-i-Khard, by E. W. West. Stuttgart & London 1871.  
 Mīr, Man. = Mittelfranische Manichaica, von E. C. Andreas aus dem Nachlass herausgegeben von Walter Henning I—III. Berlin 1932—34.  
 Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, von W. Henning. Berlin 1937.  
 P. T. = Pahlavi Texts I—V, translated by E. W. West (in Sacred Books of the East). Oxford 1880—97.  
 Texte zum mazdayasnischen Kalender, von H. S. Nyberg. Uppsala 1934.  
 Über eine Parsenhandschrift der kaiserl. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg, von C. Salemann. Leiden 1878.  
 Yōist i Fryān = Arda Viraf, Zand i Khūrtak Avistāk, ed. by Ervad Bamanji Nasarvānji Dhabhar. Bombay 1927.  
 Dārāb Hormazvār's Rivāyat, by Ervad Mapōckji Rustamji Unvālā I—II. Bombay 1922.  
 The Persian Rivayats of Hormazdār Framarz, by Ervad Bamanji Nussurvanji Dhabhar. Bombay 1932.  
 Fragmens relatifs à la Religion de Zoroastre par Jules Mohl. Paris 1823.  
 Firdausi Sāhnāmāh, ed. J. A. Vullers I—III. Leiden 1877—84.  
 Wīs u Rāmīn, ed. by M. Minovi. Tehran 1935.  
 Nerehakh, Description ... de Boukhara publié par Charles Schefer. Paris 1892.  
 Nizām oul-Moull. Siasset Namēh, édité par Charles Schefer. Paris 1891.  
 Nizām oul-Moull, traduit par Charles Schefer. Paris 1893.



**Indische Texte.**

Die Hymnen des Rîgveda, herausgegeben von Th. Aufrecht I—X. Berlin 1861—63.

Rîgveda Brahmanas, translated by A. B. Keith. Cambridge, Mass. 1920.

Veda of Black Yajus school, translated by A. B. Keith. Cambridge, Mass. 1914.

**Arabische Texte.**

Bibliotheca Geogr. Arab.

Bîrûnî, *Chronologie orientalischer Völker*, herausgegeben von C. Eduard Sachau. Leipzig 1878.

The Chronology of Ancient Nations, by Eduard Sachau. London 1879.

Ğâhiz, *Kitâb al-Mahâsin*, ed. van Vloten. Leyde 1894.

Huwärizmî *Maʿâdh al-ʿulûm*, ed. van Vloten. Leyde 1895.

Istahri *Vie regnorum*, ed. de Goeje. Lugd. Batav. 1870.

Jâkût, *Muğam al-buldân*, ed. Wüstenfeld I—VI. Leipzig 1866—73.

Maʿâdi, *Murûğ al-dahab = Les prairies d'or*, par Barbier de Meynard & Pavet de Courteille I—IX. Paris 1861—77.

Nihâjatu'lirab, ed. F. G. Browne JRAS. 1900.

Kazwîni, *Ağâlib al-mahlûkât*, ed. Wüstenfeld.

İbn Kutaiba, *Ujûn al-ahbâr*. Kairo 1925.

Sahrastâni, *Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. Cureton I—II. London 1846.

Sahrastâni, *Religionsparteien und Philosophenschulen* I—II, übers. von Th. Haarbrücker. Halle 1850—51.

Tabari, *Annales, cum allis* ed. de Goeje. Lugd. Batav. 1879—1901.

Tabari, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* von Th. Nöldeke. Leyden 1879.

**Syrische Texte.**

Acta Martyrum et sanctorum, ed. Redjan I—VII. Paris 1890—97.

Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, von G. Hoffmann. Leipzig 1880.

Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, von O. Braun (Bibl. d. Kirchenw. 22).

The history of Alexander the Great, ed. Budge. Cambridge 1889.

Kalîla und Dimna, syrisch und deutsch, ed. Schultheiss I—II. Berlin 1911.

Corpus script. christ. orient.

Studia Syriaca.

**Armenische Texte.**

Collections des historiens de l'Arménie I—II. Paris 1867—69.

**Türkische Texte.**

Türkische Manichaica I, herausgegeben von A. v. Le Coq.

**Akkadische Texte.**

R = Rawlinson, Cuneiform Inscriptions.

**Griechische und Lateinische Texte.**

Diese sind zumeist zu finden bei: Clemen, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bonn 1920. Sonst sind die Ausgaben im Texte angegeben.

**Sprachliche Hilfsmittel.**

- Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg 1904.  
 Böthlingk & Roth, *Sanskrit-Wörterbuch I—VII*. Petersburg 1855—75.  
 Horn, P., *Grundriss der neupersischen Etymologie*. Strassburg 1893.  
 Hübschmann, *Persische Studien*. Strassburg 1895.  
 Jackson, A. V. W., *An Avesta grammar I*. Stuttgart 1892.  
 Nyberg, H. S., *Hilfsbuch des Pehlevi I—II*. Uppsala 1928—31.  
 Reichelt, H., *Awestisches Elementarbuch*. Heidelberg 1909.  
 Spiegel, F., *Commentar über das Awesta*. Wien 1864—68.  
 Whitney, W. D., *A Sanskrit grammar*, 4 ed. Leipzig & Boston 1896.

**Sammelwerke und Zeitschriften.**

- AO = *Acta Orientalia*.  
 Africa.  
 AMZ = *Allgemeine Missions-Zeitschrift*.  
 Anthropos.  
 AfA = *Archiv für Anthropologie*.  
 AfO = *Archiv für Orientforschung*.  
 ARW = *Archiv für Religionswissenschaft*.  
 BOR = *Babylonian and Oriental Record*.  
 BB = *Bezzenbergers Beiträge*.  
 BSOS = *Bulletin of the School of Oriental Studies*.  
 GGA = *Göttingische Gelehrte Anzeigen*.  
 JA = *Journal Asiatique*.  
 JEA = *Journal of Egyptian Archeology*.  
 JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*.  
 KZ = *Kuhn's Zeitschrift*.  
 KB = *Kuhn's Beiträge*.



MO = Le Monde Oriental.

Num. Chron. = Numismatic Chronicle.

OLZ = Orientalistisches Literaturzeitung.

RHR = Revue de l'Histoire des Religions.

VZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Zeitschr. f. Ethnol. = Zeitschrift für Ethnologie.

ZIF = Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

JASOR = Annals of the American School of Oriental Research.

Denkschriften der Wiener Akademie.

RE = Encyklopedia of Religion and Ethics.

IRUK = Frümmende Religionsurkunder.

GrPh = Grundriss der iranischen Philologie.

Handbuch der klass. Altertumswissenschaft.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.

Harvard Semitic Series.

IQF = Indogermanische Quellen und Forschungen.

Roscher, Mythologisches Lexikon.

SBE = Sacred Books of the East.

SPAW = Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften.

Congrès de l'Institut International des Langues et des Civilisations africaines,  
Paris 1931, Comptes rendues.

# Inhalt.

861

Einführung .....	1
Kap. I. Das Wesen der Hochgötter.	
1. Das Material aus Afrika .....	7
2. Zusammenfassung .....	7
Kap. II. Mithra.	
1. Mithra als himmlischer Hochgott im östlichen Iran ..	9
2. Mithra als himmlischer Hochgott im westlichen Iran ..	12
3. Mithra und die Herrschergewalt .....	14
4. Mond, Sonne und Tistriya-Stern als Hochgötter .....	16
Kap. III. Die Götter der Atmosphäre.	
1. Vayu .....	18
2. Vata .....	21
3. θwāša .....	23
Kap. IV. Ahura Mazda .....	23
Kap. V. Zervan .....	26
Kap. VI. Der Hochgott und die Geheimbünde .....	31
Kap. VII. Das Wesen der iranischen Hochgötter.	
1. Der himmlische Gott und der irdische Herrscher .....	35
2. Der Hochgott als Schicksalsmacht .....	37
3. Typologische Zusammenfassung .....	38
Schlussbemerkungen .....	39
Register .....	39
Bibliographie .....	41

548.875  
-2









*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI

Please help us to keep the book  
clean and moving.

---